منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

د. العياشي ادراوي

في التواصل التكاملي

فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي

مقاربات فكرية

في التواصل التكاملي

فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي

د. العياشي ادراوي

▪ كاتب من المغرب

إن العلاقة القائمة بين الفكر العربي والفكر الغربي هي علاقة محكومة على الدوام - خاصة في التاريخ الحديث والمعاصر- بمنطق المركزية واللاتكافؤ. فالغرب دائما يتم تمثله رمزا للحضارة والتقدم والقوة، في مقابل الشرق الذي لا يُتصور إلا متخلفا ضعيفا غير متحضر، وعلى هذا الأساس فالثقافة الغربية مؤهلة لأن تمثل مركز القيادة والتوجيه لأنها منتجة فاعلة، فيما الثقافة العربية ليس أمامها إلا الاتباع والاقتداء لكونها مستهلكة منفعلة. وبالنظر إلى أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاغربية (ومنها العربية طبعا) في الأطراف والهوامش، تبقى هذه العلاقة أحادية الطرف؛ من المركز إلى الأطراف؛ علاقة المعلم بالمتعلم، والسيد بالعبد. فالغرب هو المعلم الأبدي واللاغرب هو التلميذ الأبدي، والعلاقة بينهما أحادية الوجهة؛ أخذ مستمر من الثاني وعطاء مستمر من الأول، استهلاك دائم من الثاني وإبداع متواصل من الأول .

وعلى اعتبار أن هذا النمط من التفاعل عمر لمدة زمنية غير قصيرة فقد استقر في الوعي العربي تحديدا أنه لا مصدر للعلم والمعرفة إلا الغرب، ولا نموذج للتحضر والتطور إلا النموذج الغربي، وعليه فإن قصارى ما يمكن أن يرتقي إليه الوعي العربي هو محاولة فهم أسس هذا النموذج (العلمية والمعرفية والحضارية) أو توظيفها واستنساخها، الأمر الذي أفرز آفة كبيرة أصابت النسق الثقافي العربي و أضحت سمة مميزة له وهي مماثلة الثقافة الغربية والتماهي معها لدرجة المطابقة. «فحيثما اتجه النظر في حقول التفكير المتعددة لا تجد أمامها - على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم- سوى ضروب من التماثل والتطابق مع ثقافة الآخر التي فرضت حضورها وهيمنتها في المعطى الثقافي العربي الحديث مباشرة، وتجاوزت ذلك إلى حد أصبحت فيه على صلة وثيقة بالتصورات التي تنتج ذلك المعطى. سواء تم الأمر استنادا إلى مبدأ القبول أو إلى مبدأ الرفض ورد الفعل»، خاصة أن الفكر العربي في مجمله لا يتحرك - في الغالب الأعم - إلا في نطاق رد الفعل والانفعال ولم يعبر بعد إلى مستوى التأصيل والتأسيس لأن تفاعله مع الفكر الغربي وحواره معه لا يتم - كما يُفترض- على أساس من الوعي الموضوعي العلمي وإنما وفق موقف إديولوجي ذاتي.

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



في التواصل التكاملي

فصول من التناظر بين
الفكر العربي والفكر الغربي



طبع في لبنان

في التواصل التكاملي

فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي

د. العياشي ادراوي

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING





الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1102-5



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: +966509337722
هاتف بيروت: +9613223227
editions.difaf@gmail.com

المحتويات

مقدمة

إن العلاقة القائمة بين الفكر العربي والفكر الغربي هي علاقة محكومة على الدوام – خاصة في التاريخ الحديث والمعاصر– بمنطق المركزية واللاتكافؤ. فالغرب دائما يتم تمثله رمزا للحضارة والتقدم والقوة، في مقابل الشرق الذي لا يُتصور إلا متخلفا ضعيفا غير متحضر، وعلى هذا الأساس فالثقافة الغربية مؤهلة لأن تمثل مركز القيادة والتوجيه لأنها منتجة فاعلة، فيما الثقافة العربية ليس أمامها إلا الاتباع والاقتداء لكونها مستهلكة منفعلة. وبالنظر إلى أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاغربية (ومنها العربية طبعا) في الأطراف والهوامش، تبقى هذه العلاقة أحادية الطرف؛ من المركز إلى الأطراف؛ علاقة المعلم بالمتعلم، والسيد بالعبد. فالغرب هو المعلم الأبدي واللاغرب هو التلميذ الأبدي، والعلاقة بينهما أحادية الوجهة؛ أخذ مستمر من الثاني وعطاء مستمر من الأول، استهلاك دائم من الثاني وإبداع متواصل من الأول[1].

وعلى اعتبار أن هذا النمط من التفاعل عمر لمدة زمنية غير قصيرة فقد استقر في الوعي العربي تحديدا أنه لا مصدر للعلم والمعرفة إلا الغرب، ولا نموذج للتحضر والتطور إلا النموذج الغربي، وعليه فإن قصارى ما يمكن أن يرتقي إليه الوعي العربي هو محاولة فهم أسس هذا النموذج (العلمية والمعرفية والحضارية) أو توظيفها واستنساخها، الأمر الذي أفرز آفة كبيرة أصابت النسق الثقافي العربي وأضحت سمة مميزة له وهي مماثلة الثقافة الغربية والتماهي معها لدرجة المطابقة. "فحيثما اتجه النظر في حقول التفكير المتعددة لا تجد أمامها – على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم– سوى ضروب من التماثل والتطابق مع ثقافة الآخر التي فرضت حضورها وهيمنتها في المعطى الثقافي العربي الحديث مباشرة، وتجاوزت ذلك إلى حد أصبحت فيه على صلة

---

1 حسن حنفي. ماذا يعني علم الاستغراب؟ دار الهادي. بيروت. لبنان. ط2. 2005. ص 59

وثيقة بالتصورات التي تنتج ذلك المعطى. سواء تم الأمر استنادا إلى مبدأ القبول أو إلى مبدأ الرفض ورد الفعل"[1]، خاصة أن الفكر العربي في مجمله لا يتحرك - في الغالب الأعم- إلا في نطاق رد الفعل والانفعال ولم يعبر بعد إلى مستوى التأصيل والتأسيس لأن تفاعله مع الفكر الغربي وحواره معه لا يتم - كما يُفترض- على أساس من الوعي الموضوعي العلمي وإنما وفق موقف إديولوجي ذاتي.

ولا شك أن معضلة الثقافة العربية هاته عائدة، فيما يبدو، إلى عاملين أساسيين: الأول يرتبط بطبيعة "المركزية الغربية" التي تهدف - استنادا إلى محدداتها الثقافية ومقوماتها الإديولوجية- إلى تقديم ذاتها على أنها الثقافة الكونية الشاملة (الوحيدة الممكنة). وما يقتضيه ذلك من استبعاد وإلغاء للثقافات غير الغربية، أو العمل على اختزالها في أفضل الأحوال. وأما السبب الثاني فيتصل بواقع الثقافة العربية والفكر الحامل لها، بما هي ثقافة تستجيب سلبا لواقع ومعطيات "أسطورة" المركزية تلك؛ ولا تعمل على إنتاج أطرها الخاصة وتصوراتها الذاتية التي من شأنها أن تسعف في "التواصل التكاملي" مع الآخر والحوار التفاعلي معه، بدل جعل الذات رهينة لعلاقات امتثالية ولائية له[2] يزكيها الإحساس بـ "دونية" هذه الذات واستصغارها، في مقابل "فوقية" الآخر (الغرب) التي توجب الإذعان له ومحاكاته في جملة ما يصدر عنه؛ موضوعات كانت أو مناهج أو مفاهيم أو نظريات أو غيرها، حتى وإن كانت هذه الإنتاجات محكومة بسياقات لا تلائم سياق الثقافة العربية، وموجهة بخلفيات لا تنسجم وطبيعة بنية الفكر العربي، ومشروطة بغايات تناقض مقاصد الوعي العربي؛ سواء في الاجتماع والسياسة، أو في الفن والدين، أو في التربية والأخلاق، وما شابه.

وما دام الأمر على هذا النحو فإن المطلوب اليوم هو إعادة التوازن للثقافة في صيغتها الإنسانية الكونية بدل هذه الكفة الراجحة للفكر الأوروبي والكفة المرجوحة لنظيره غير الأوربي، وخاصة العربي. فطالما أن الكفتين غير متعادلتين سيبقى الوعي الأوروبي هو الذي يمد الثقافة العربية بإنتاجه العلمي والفكري والحضاري وكأنه هو النمط الوحيد للإنتاج، وتبعا لذلك يستمر هذا الظلم التاريخي الذي يمارس على

---

1 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.1997. ص 5.

2 نفسه. ص 5- 6.

الثقافات غير المتميزة لحساب الثقافة المتميزة (الغربية). وهذا يقتضي، من بين ما يقتضيه، الانتقال من علاقة المركز بالأطراف القديمة - التي ميزت العصور الحديثة- إلى علاقة أخرى مغايرة قوامها التبادل بين أكفاء من دون مراكز أو هوامش، ومن ثمة يتم القضاء تدريجيا على أساطير الحضارة العالمية والمعلم الأبدي والمركز الأبدي[1]. بما هو شكل من أشكال "نقض مركزية المركز"[2] الذي غدا مطلبا أساسا يُرفع من داخل الثقافة الأوربية نفسها.

وفيما يبدو أنه لا مطمع في تحقيق هذا الطموح الفكري إلا بالاشتغال النقدي الواعي على الذات كما على الآخر بما يمكن من تبين الحدود الرمزية الفاصلة بين ما عند هذه الذات وما عند غيرها ويتيح بالتالي إمكان الخروج من ضيق المماثلة والتطابق الفكري إلى سعة التمايز والاختلاف، مثلما يسمح بالتفاعل الخلاق الموجه بمنطق الكشف والابتكار، والعطاء والإنجاز، والتواصل والتداول. وغني عن البيان ها هنا أن "الاختلاف" لا يعني بأي حال من الأحوال، أي شكل من أشكال نبذ الآخر وإقصائه، أو احتقاره وتهميشه ومقاطعته. لأن هذه الممارسات لا تكرس إلا الانغلاق والانعزال، والانكماش والانكفاء، وما شابه هذا مما يمكن عده أعرضا على مرض فكري وثقافي يفتك بهذه الذات ويأخذها شيئا فشيئا بعيدا عن مضمار التنافس المعرفي والإسهام العلمي على قاعدة الحوار المتكافئ والمساءلة النقدية لما تنتجه الثقافات الأخرى بقصد الاستفادة منها وليس الإذعان لها. وتبعا لذلك يغدو حضور هذا لآخر في ثقافتنا العربية علامة قوة وليس مؤشرا على ضعف ما يوجب قدرا من التبعية والانصياع والانقياد.

---

1 حسن حنفي. المرجع السابق. ص 21-59.

2 تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن ثمة موجة متنامية في الفكر الغربي المعاصر تشتغل في اتجاه تقويض مختلف "المركزيات الثقافية" متسلحة بالوعي النقدي عامة وآليات النقد الثقافي على وجه الخصوص هاجسها الأساس تفكيك النماذج الاستبدادية وأشكال الهيمنة والسيطرة القائمة، مع العمل على رد الاعتبار للأطراف والهوامش على أساس من الاختلاف والتعدد. للوقوف على نموذج في هذا المجال يراجع على سبيل المثال لا الحصر: .

- Decentering the Center: philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist world. Edited by: Uma Narayan and Sandra Harding (2002). Indiana University Press.

وإذا تقرر هذا حُق القول إن المنطلق الأساس لتقويض "مركزية المركز" على المستوى الثقافي على الأقل هو الانكباب على إعادة ترتيب العلاقة بين الوعي العربي من جانب، والوعي الغربي من جانب آخر، على نحو يسهم في تنمية الشعور بالاختلاف الإيجابي وينفتح على أفق العودة إلى الذات مساءلة ونقدا وتقويما. ومن ثمة العمل على صياغة أسئلة خاصة في سياق متطلبات الإنسان والواقع العربيين، مع إيجاد أجوبة ذاتية – أيضا– تنسجم والنسق الثقافي الداخلي دون أي نوع من أنواع الخوف من الوقوع في التناقض مع الآخر والانفصال والابتعاد عنه. وينبغي ألا يغيب عن الأذهان في هذا الإطار"أن الأمة لا تكون أمة بحق –كما أن الثقافة لا تكون ثقافة بحق– حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها من سبيل إلى امتلاك ناصية هذا الزمان إلا هذا الجواب المستقل. وإلا صار ملكه إلى أمة (ثقافة) سواها، فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مُسَلمة، وهي راغمة، قيادتها إليها"[1]. وعلى هذا الأساس ف"العودة إلى الذات" الثقافية فحصا ومراجعة وتطويرا من ناحية، والإيمان بقدرة هذه الذات عل الإبداع والإسهام والتفاعل من ناحية أخرى، يبقيان شرطين أساسيين لاستئناف أية نهضة ممكنة سواء على مستوى المعرفة والفكر والثقافة أو على صعيد المجتمع والواقع والفعل. وبالتالي إمكان الانفتاح على علاقة من نوع مغاير مع الثقافات الأخرى تتجاوز ثنائية "المركز والهامش" إلى علاقة قوامها الندية والتكافؤ، بحيث تنبني لا على "أساس تفاضلي" بين هذه الثقافات الذي مقتضاه الاستبعاد والإقصاء، وإنما على "أساس تفاعلي تكاملي" مسنود بمنطق المشاركة والاعتراف.

ضمن هذا الأفق العام يأتي هذا الكتاب الذي جعلنا مداره على مفهوم "التواصل التكاملي" الذي يوحي، ويؤسس في الآن نفسه، لشكل من التفاعل مع الغير والتعامل معه – كائنا من كان – بمنأى عن أية اعتبارات تفاضلية تراتبية أو نزوعات اصطفائية نرجيسية، وما يقترن بذلك من أوهام تُستحضر معها إمكانات تحقيق الاختلاف المطلق عنه أو المطابقة الكلية معه. لأن التواصل في جوهره (الوارد بصيغة "التفاعل" التي تفيد – من ضمن ما تفيده في اللسان العربي– معنى "المشاركة"

---

1 طه عبد الرحمن. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري. المركز لثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. 2005. ص 15.

سواء في إنتاج الأقوال أو إتيان الأفعال) هو عطاء وأخذ، إبداع واقتباس، إنتاج واستهلاك، وما شابه ذلك من الممارسات الدالة على وجود حركة في اتجاهين مختلفين ومسارين متباينن على سبيل التواجه والتناظر التعاونيين، لا التنازع والتصارع الإقصائيين.

وعلى هذا الأساس فقد تخيرنا "فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي" عنوانا فرعيا للكتاب ليتبين بشكل إجرائي مفهوم "التواصل التكاملي" بين نسقين ثقافيين مختلفين في مجالات معرفية محددة شكلت ملتقى لتجاور تصورين متمايزين أحدهما يمثل الثقافة الغربية بحمولاتها وخصائصها، وثانيهما يعكس الثقافة العربية بأبعادها وسماتها. بيد أن هذا التجاور لا يلغي أحد النسقين لصالح الآخر أو يعلي من شأن الأول على حساب الثاني وإنما هو تجاور يحفظ لكل موقعه ومنزلته، ويصون مقوماته ومعالمه دونما أي دمج وابتسار أو تعسف وإسقاط.

وإذا تبين هذا بقي أن نحدد الهيكل العام للكتاب الذي قسمناه إلى فصول خمسة استقل كل فصل منها بموضوع مخصوص ومجال محدد كما يأتي:

يتوخى الفصل الأول إبراز ما به يتميز النموذج الاجتماعي من وجهة نظر إسلامية عن مقابله في النسق الثقافي الغربي، وذلك بنقد مسلماته ومسالكه، والوقوف على أوجه القصور في منطلقاته ومرجعياته الأمر الذي يسمح باقتراح إطار نظري لما نسميه "نظرية عربية إسلامية في علم الاجتماع"، حائزة ما هو مطلوب من الخصوصية الإسلامية، ومحققة ما يلزم من التفرد والتميز في مجال البحث الاجتماعي.

ويروم الفصل الثاني توضيح المعالم الرئيسة لنظرية الهرمينوطيقا الغربية الحديثة (التي تُعنى بفهم النصوص وتفسيرها وتأويلها) من خلال التوقف عند خلفياتها واستعراض أبرز مراحل تطورها للتحقق من مدى ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لمقاربة النص القرآني من حيث كونه نصا ذا منطق خصوصي وسمات فارقة محددة، ومن جهة كونه أيضا نصا مؤطرا ضمن نسق ثقافي مخصوص.

أما الفصل الثالث فيُعنى بمقاربة ظاهرة العودة الراهنة للدين من جهة عللها ودلالاتها وخاصة في الثقافة الغربية التي ما تميزت بشيء في زمن "حداثتها" مثلما تميزت بنبذ موضوع الدين وتجاهل التعاطي معه فكرا وممارسة، الشيء الذي غيب السؤال في هذا المجال – لفترة طويلة– وأجل الجواب إلى حين بروز ما يسمى اليوم

بموجة "ما بعد الحداثة". وكما يستبين مثلما استُعيد سؤال الدين في الفكر الغربي كذلك حصل في الثقافة العربية إلا أنها عودة من نوع آخر وفي اتجاه مغاير.

وأما رابع الفصول فينظر في واحد من الاجتهادات الفكرية العربية المعاصرة التي تولت قراءة الحداثة الغربية قراءة نقدية تقويمية استنادا إلى مرجعية عربية إسلامية (أخلاقية)، وعلى أساس حواري اختلافي يمَكن -كما يقر بذلك صاحب الاجتهاد الدكتور طه عبد الرحمن- من التمايز والتجاوز على اعتبار أن الحداثة الغربية، وفقا للتصور الذي يصدر عنه، ليست إلا إمكانا من بين إمكانات عديدة، وصورة حداثية ضمن صور متكوثرة ممكنة.

هذا ويختص الفصل الأخير بقاربة التدبير الأخلاقي للتخاطب من خلال استعراض وتحليل عينة من منظومة الضوابط التي تم اقتراحها في سياق تطور البحث اللساني والتداولي الغربي، ومثلها مما ورد في التراث اللغوي والبلاغي العربي وذلك بقصد تبيان ما بين التوجهين من التماثل والتكامل في مجال محاصرة ما سميناه بـ "التخاطب السيئ" على الرغم من الاختلاف الحاصل في المنطلقات والمرجعياته الحاكمة لكل توجه على حدة.

أما الخاتمة فقد تولت إيراد جملة من "الإشارات والتنبيهات" بشأن قضية "الذاتية والغيرية" في العملية الحوارية التي يبدو أنها - في الغالب الأعم - تُفهم نظريا على غير ما يجب أن تُفهم، وتُمارَس عمليا على نقيض ما يلزم. فيكون، تبعا لذلك، مردودُها على عكس ما يُتوقع منها، ويأتي مفعولها بضد المبتغى منها.

الفصل الأول

البحث الاجتماعي بين الرؤية الغربية والتصور الإسلامي

مقدمة؛ في إمكان أسلمة العلوم:

إن استحضار واجب الإصلاح في الأمة الإسلامية، والتفكير في استئناف النهضة التي بدأها الأسلاف، فكريا وحضاريا، لا يمكن أن يتصور خارج دائرة الإصلاح العلمي المعرفي والترشيد الفكري الثقافي بما هما حاملان من حوامل أي بناء حضاري في كل أمة، أيا كانت طبيعتها ولغتها ودينها. فيقظة الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي لم تبدأ نموها وتطورها، ولم تحقق ما حققته من إنجازات-على كافة الصعد- إلا بالانطلاق من شرط الإصلاح العلمي والتجديد الفكري، بما وفراه -ويوفرانه- من مقومات الحياة وأسباب الحركة والدافعية.

وعلى اعتبار أن للأمة الإسلامية خصائصها الذاتية ومميزاتها النوعية وسماتها الفارقة التي تميزها عن غيرها من الأمم، ومن ثمة قابليتها للدخول في علاقات تدافع- بل وصراع أحيانا- تبعا لاختلاف هذه المنطلقات والرؤى عما سواها، وتبعا لتباين أهداف ومقاصد الرؤية الإسلامية فإن المطلوب اليوم -للخروج من مأزق التغريب والتبعية وتجاوز شتى مظاهر الاستيلاب والاستعمار- هو الإقبال على "إصلاح مناهج الفكر وأسلمة العلوم، وإعادة تشكيل العلوم الحديثة ضمن هذا الإطار الإسلامي ومبادئه وغاياته حتى تستعيد الشخصية الإسلامية الرؤية والمنهجية الإسلاميتين، وتسترد التربية الإسلامية صفاءها وعمقها، وتتبين معالمها ومسالكها، ويستعيد الحضور الإسلامي جديته وفاعليته في الحياة والوجود"[1].

ومقتضى ذلك أن "الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية يجب أن تبنى وتتصور من جديد وأن تقام على أسس إسلامية مغايرة وتناط بها أغراض جديدة تتفق مع الإسلام، بحيث تجسد مبادئ الإسلام في منهجيته واستراتيجيته، وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته، وذلك وفق محور أساس هو التوحيد

---

1 الوجيز في إسلامية المعرفة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. 1987. ص 28

بأبعاده الثلاثة: وحدة المعرفة، ووحدة الحياة ثم وحدة التاريخ"[1]. فإعادة صياغة المعرفة بشكل عام، والعلوم على جهة التخصيص على أساس علاقة الإسلام بها أمر من شأنه إثراء التصور الإسلامي وخدمة قضية الإسلام المركزية المتمثلة في استحضار البعد التوحيدي في كل شيء، والاستناد إلى مرجعية توحيدية تعيد للجوانب الروحية – وليس المادية فقط– الاعتبار الأكبر، وبالتالي تحل هذه محل التصورات الغربية فيتحدد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها[2]. مما يجعل الوعي بالتناقض القائم الخطير بين معارف الغرب والرؤية الإسلامية أمرا متيسرا لمن هم في حاجة إلى إدراك ومزيد فهم واستيعاب.

ومما لا يحتاج إلى بيان أن غياب الرؤية الإسلامية الواضحة عند الإنسان المسلم أدى إلى تشوهات في الشخصية الإسلامية والمنهجية الفكرية–العلمية الإسلامية، كما أدى إلى تدمير قوة الدفع لدى ذلكم الإنسان وجديته في أداء دوره التعبدي على الأرض، وفي العمل والإصلاح والإبداع والإعمار والبناء والتغيير الحضاري[3].

وعلى هذا الأساس فإن أسلمة العلوم، بالإضافة إلى كونها تسهم في علاج أوجه القصور التي انزلقت إليها المنهجية التقليدية، فإنها تأخذ في الاعتبار عددا من المبادئ التي تمثل جوهر الإسلام. ذلك أن عملية صياغة كافة فروع العلم في إطار الإسلام إنما تعني إخضاع نظريات تلك العلوم ومناهج البحث فيها ومبادئها وغاياتها لتلك المفاهيم والمبادئ الجوهرية التي هي مغايرة قطعا لنظيراتها غير الإسلامية، بالنظر إلى مرجعية الرؤية المستند إليها من جهة، وبالنظر إلى المقاصد والغايات الموجهة لها من جهة أخرى.

إن ما انزلق إليه الفكر الإسلامي المتأخر ومنهجيته من خلل وتمزق وارتباك أفقد الفرد المسلم فهم الحياة على حقيقتها وسلبه الإحساس بمسؤولية العمل والإعمار، "الأمر الذي أدى إلى الانحراف والتقليد والنبش في الفكر الدخيل وإقحامه في المنهجية الإسلامية، وارتجاج مفهوم علاقة الأسباب والمسببات، والأعمال والنتائج،

---

1 إسماعيل الفاروقي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل. ترجمة عبد الوارث سعيد. الكويت. دار البحوث العلمية.198 3. ص 4

2 نفسه. ص 33

3 الوجيز في إسلامية المعرفة. مرجع سابق. ص 33

وضعف النظر في آفاق الفطرة الفردية والاجتماعية. وأدى ذلك بدوره إلى سوء فهم دور الوحي في توجيه الغاية والسلوك الإنسانيين"[1].

وتبعا لهذا فإن أسلمة العلوم والمعارف ليست إلا منهجية إسلامية قويمة شاملة، تتقيد بتوجيهات تعاليم الوحي من جانب، إلا أنها لا تعطل فاعلية ودور العقل من جانب آخر، إنها تتمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته في مقابل إدراك موضوع اهتمام الوحي وإرشاده الذي هو الفرد والمجتمع الإنساني أولا، والإعمار الحضاري ثانيا. لهذا فأسلمة العلوم تبقى شرطا أساسا لنجاح بناء الأمة الإسلامية ومفهومها في الحياة الاجتماعية في كل صورها الفردية والاجتماعية، الفكرية والعملية، العلمية والحركية، على حد سواء[2]. لذلك يجب ألا تهمل إسلامية المعرفة وأولوية أداء حقها في زحمة معاناة الأمة على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي وما شابه.

وفي غياب ذلكم الشرط فإن المنتظر الآتي لن يكون إلا مزيدا من الانصهار في الآخر الغرب الليبرالي تحديدا، والانجرار وراءه على نحو ما يريد هو، ووفق ما يكرس تسيده وتسلطه على العالم الإسلامي أرضا وإنسانا، ثقافة ومعرفة. والمشكلة أكثر ما تكون حدة في مجال العلوم الاجتماعية. وبما أن هذه العلوم لا تؤثر فقط على الأفراد في أفكارهم وأعمالهم الشخصية الخاصة، بل على المجتمع ككل، فإنها تخلق بنيات اقتصادية وسياسية واجتماعية دنيا معقدة يصعب تغييرها أو تعديلها أو إزالتها. لهذا فقد آن الأوان أن تستبدل بما وراء الطبيعة العلماني المفاهيم الإسلامية، وأن تقام بنيات إسلامية لتحل محل النظام الفكري العلماني الراسخ[3].

ضمن هذا الأفق الفكري العام تروم هذه الدراسة، وفق منهج تحليلي مقارن، رسم المعالم الكبرى لطريق أسلمة واحد من أهم الفروع العلمية الحديثة وهو علم الاجتماع (la sociologie) بما هو علم لا غنى عنه في كل مجتمع من المجتمعات المعاصرة من جانب، وبما هو، من جانب آخر، منجز غربي بامتياز، مما يجعل مبادئه مباينة، إن لم نقل مناقضة للرؤية الإسلامية. لتحقيق ذلك أتوقف بداية عند علم

---

1 المرجع نفسه. ص 26

2 نفسه. ص 77

3 الفاروقي إسماعيل وعبد الله نصيف. العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية. ترجمة عبد الحميد محمد الخريبي. السعودية. عكاظ. 1989. ص 11-12

الاجتماع مفهومه وغاياته، ثم أبرز توجهات علم الاجتماع المعاصر، وأقف بعد ذلك على أهم مظاهر القصور في علم الاجتماع الغربي، استنادا إلى الرؤية الإسلامية، ثم أنتقل إلى عرض طريقة التناول الإسلامية للنموَذج الاجتماعي بوصفها بديلا ممكنا. لأنتهي إلى جملة من الخلاصات والاستنتاجات.

1 – مسمى علم الاجتماع: المفهوم والوظيفة والغاية:

إذا كانت العلوم الإنسانية كما هو ثابت، لم تصل بعد درجة تحديد مصطلحاتها عامة، على نحو ما هو حال العلوم الطبيعية فإنه ليس بعيدا أن نجد في علم الاجتماع بعض المفاهيم التي تبدو أحيانا غير واضحة ولا محددة في ذهن القارئ في البلاد الإسلامية. الأمر الذي يخلق تشويشا في الفهم وخللا في الاستيعاب، مثلما يوقع في مأزق الخلط بين المفاهيم والمصطلحات خاصة تلك القائمة بينها علاقات من التشابه والتجاور. ويزداد الأمر خطورة عندما يكون المفهوم ذا أصل أجنبي وليس مستنبتا في البيئة الإسلامية؛ إبداعا وتوظيفا. إذ عادة ما يتعاطى معه دون حذر من حمولاته الإيديولوجية، ولا مساءلة لأبعاده وغاياته، حتى وإن كانت تتعارض أحيانا مع مبادئ الرؤية الإسلامية وجوهر المرجعية التوحيدية.

وفق هذا الاقتناع الفكري يبدو من المفيد إنشاء الإطار النظري للموضوع الذي نحن بصدده قبل معالجته على نحو ما بينا. وهكذا نجد من المناسب أن نذكر ها هنا بعض التحديدات الموصولة بعلم الاجتماع لفحصها وتدقيقها ومن ثمة الوقوف على أهم وظائف هذا الفرع العلمي وغاياته ليتبين مدى قرب المقاربة الغربية له، من الرؤية الإسلامية أو بعدها عنه.

من المسلم به تاريخيا أن مسمى علم الاجتماع إنما ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات الفرنسي أوغست كونت[1] 1798-1857 (Auguste Comte)

---

1 لا بد من التنبيه في هذا المقام إلى أنه على الرغم من أن "ابن خلدون" أخرج نظريته في "علم العمران=علم الاجتماع" في القرن الرابع عشر الهجري (سنة 1377 هجرية) أو حواليها فإن الباحثين اعتادوا تتبع بدايات وأصول علم الاجتماع الحديث في كتابات الفرنسي "أوغست كونت" الذي جاء بعد ابن خلدون بما يقرب من أربعة قرون ونصف. وسواء كان تجاهل ابن خلدون يعكس تحاملا قوميا أم لا من قبل علماء الاجتماع الغربيين فإنه بلا شك يبرز مدى جهل علم الاجتماع الحديث بالإسلام والمجتمعات الإسلامية إن بشكل مقصود أو غير مقصود.

الذي استبدل به كما هو معروف -مسمى آخر هو "الفيزياء الاجتماعية" الذي كان أطلقه قبله البلجيكي (كتليه، 1796-1874). وقد كان سياق الحداثة الغربية الإطار العام الذي تبلور وتشكل فيه هذا الفرع العلمي الجديد. واستحضار الفكر الحداثي في هذا السياق رهين باستحضار ثلة من مفكري وفلاسفة الغرب الذين أسهموا في بناء وتكوين الوعي الأوربي الحديث بخصوصياته المعروفة، ومميزاته المعلومة التي بها حاز تميزه الإيديولوجي، وطابعه الحضاري. من هؤلاء مونتيسكيو وروسو وكانط وسان سيمون وسبينوزا ولوك وغيرهم.

وهذه الحداثة ليست إلا أوضاعا وأفكارا وقيما انتظمت في أوربا الغربية ابتداء من القرن السابع عشر بشكل بارز. أهم مظاهرها المكانة الفريدة لعلم الفيزياء وتطور الصناعة وتعاظم دور التقنية واستواء الرأسمالية والمجتمع الجديد المتسم بالصراع والتشظي، بالإضافة إلى الدولة الحديثة التي قامت على مفاهيم جديدة للسلطة وللحقوق والقانون[1].

أما فكر الحداثة فإن من أبرز سماته تهميش، أو بالأحرى استبعاد، الدين من الشأن العام والتخلص من النظرة الدينية للعالم بطرح القداسة التي كانت تكتنف التصورات الموروثة، الأمر الذي جعل الفرد يتحرر من الذوبان في الجماعة ليصبح محورا للوجود، مما أكسبه وعيا جديدا بذاته وبتفرده. وأصبح العقل وحده هو الفيصل في لمعرفة والعمل. فكان لزاما الاستعاضة عن الوعي بالجماعة -الذي مصدره الدين- بوعي جديد على أسس العقلانية الجديدة التي لا ترى من حاكم في الوجود سوى قوانين الطبيعة. ومع اكتشاف الشعوب البدائية تولد عند الغربيين وعي بذاتهم وبتفرده فتوجه الاهتمام لدراسة المجتمع وقيمه ومؤسساته. وزاد في تعميق هذا التوجه متطلبات الدولة الحديثة من المعلومات والإحصاءات والمعطيات حول الأفراد ونشاطاتهم للقيام بدورها في الضبط الاجتماعي، كما شجع نجاح العلوم الطبيعية في تحقيق مشروع السيطرة على الطبيعة بالكشف عن أسرارها والتنبؤ بأحداثها وكبحها بسطوة التقنية، على الشروع في إيجاد أدوات معرفية تقوم بالدور نفسه في ضبط النظام الاجتماعي، مع الرهان على أن تكون لها مصداقية مشابهة لتلك التي تتمتع بها العلوم الطبيعية منهجا وفعالية[2].

---

1 محمد عبد الوهاب جلال. "هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع؟". مجلة التسامح. العدد 16. 2006. ص 220

2 المرجع السابق. ص 220-221

إن ما نتغياه من هذا العرض الكرونولوجي الموجز لنشأة وتطور علم الاجتماع في العالم الغربي هو التأكيد على أنه من الخطأ تصور أن علم الاجتماع هو محاولة لفهم الواقع على أسس عقلانية باستنباط علاقات السببية بين المتغيرات والعوامل الاجتماعية، كما يبدو من بعض التحديدات التي أعطيت لهذا العلم، من حيث هو[1]:

- "الدراسة العلمية للمجتمع".
- "علم الظواهر الاجتماعية".
- "العلم الذي يدور حول العلاقات الاجتماعية".
- "دراسة الإنسان وبيئته الإنسانية في علاقتها ببعضهما البعض".
- "العلم الذي يهتم بدراسة الحياة الاجتماعية للإنسان وعلاقتها بعوامل أربعة وهي الحضارة والبيئة والوراثة والجماعة".
- "الدراسة الوصفية المقارنة التفسيرية للمجتمعات الإنسانية حسب ما تسمح به مشاهدتها في الزمان والمكان".
- "علم موضوعي تجريبي يبحث من وجهة نظر عامة في تفكير الإنسان وسلوكه وإنتاجه من ناحية الصفات الشائعة".

إن مثل هذه المقاربات موجودة حتى في كتب الأقدمين مثل "كتاب السياسة" لأرسطو. وعليه "فمسمى علم الاجتماع لا ينطبق إلا على معرفة الواقع الاجتماعي بوصفه مصدرا للحقائق ثم العمل على تغييره. إنه أداة ومقياس للتغيير، تشكلا عندما أخذت الدولة على عاتقها مهمة الضبط الاجتماعي. وهذا لم يتأت -كما سبقت الإشارة- إلا على إثر القطيعة مع غائية الدين ومع حقائق الوجود المتعالي (الوحي) في الشأن الاجتماعي على الأقل، وعقب التحول الأنطولوجي للإنسان الذي جعله كائنا تاريخيا منخرطا في عملية التغيير والتقدم التي تتم وفقا لمبادئ العقل وعلى هدى العلم"[2].

---

1 للتوسع يراجع، عبد الحميد لطفي. علم الاجتماع. دار المعارف. مصر. د. ت. ص 30-35

2 محمد عبد لوهاب جلال. "هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع؟". مرجع مذكور. ص 221

ومن هذا المنطلق فإن الأساس النظري لعلم الاجتماع الغربي (ومن بعد ذلك منهجه وغاياته) يبقى محكوما في عمقه بتصور مادي للنظام الاجتماعي وخاضعا لنزعة تجريبية موضوعية[1] تقتضي بداهة ولزوما تغييب البعد الديني الروحي والمعطى القيمي الأخلاقي من حيث هما -كما سنوضح لاحقا- مكونان جوهريان من مكونات الجماعة (الأمة) في المنظور الإسلامي، ف"ما كان ممكنا في الطبيعة افترض في -الفكر الغربي- أنه ممكن في العلوم الإنسانية وفي الفرد وفي المجتمع. لأن كل ذلك طبيعة يمكن إخضاعها، إذا لم يكن لنفس القوانين، فلنفس منهج اكتشاف القوانين. وقد وقف وراء هذا اليقين الأمل في إمكان تحريك الواقع الاجتماعي إلى غايات محددة سلفا، ولكن المجتمع لم يتحرك بنفس السرعة التي يتحرك بها التطور العلمي"[2].

تؤكد هذه الإشارات إذن أن علم الاجتماع الحديث ليس، ولن يكون، دقيقا في تحليله للمجتمعات خارج نطاق الغرب بشكل عام، وللمجتمعات الإسلامية على نحو خاص، بل يجوز أن ينعت بكونه مضللا، بالنظر إلى أن المنحى المتبع في التناول والتحليل من لدن علماء الاجتماع الغربيين -كما سيتبين- الارتهان في بناء الآراء والتصورات في المجال الاجتماعي إلى المعطيات التجريبية فقط، من منطلق -في اعتقادهم- أن ما ليس تجريبيا يفترض أنه تأملي. ولإبراز معالم سيادة هذه النزعة في البحث الاجتماعي الغربي الحديث سنقوم بعرض ومناقشة بعض من أكثر التوجهات سيطرة في علم الاجتماع المعاصر، لأجل توضيح درجة التناقض بين الاتجاه الإسلامي والاتجاهات الغربية، وكيف يختلف علم الاجتماع وفق الرؤية الإسلامية عن مقابله في التصورات الغربية.

---

1 يقول علي شريعتي مشخصا وضع علم الاجتماع الغربي ما نصه:"المصيبة العظمى هي أن علم الاجتماع في القرن العشرين قد سن في الجامعات ومؤسسات البحوث العليا، وأنه حصر في قلعة العلمانية، وابتلي بالمرض العضال المتمثل في الموضوعية والانزواء العلمي... وفي المستشفيات الأكاديمية وضعوه على الفراش، وانهمك الأساتذة المتخصصون في تمريضه، ومنعوا الناس من الزيارة". كتاب، العودة إلى الذات. ترجمة إبراهيم دسوقي شتا. دار الأمير. بيروت. لبنان. 2006. ص 267

2 إسماعيل الفاروقي. العلوم الطبيعية والاجتماعية. مرجع سابق. ص 25

2 - أهم توجهات علم الاجتماع الغربي[1]:

غير خاف أن هناك مدارس متعددة في علم الاجتماع، وتيارات مختلفة في الدراسات الاجتماعية، كما أن ثمة مرجعيات ومنطلقات متباينة في البحث الاجتماعي الحديث. ورغم هذا التعدد والتنوع فسنحاول الاقتصار على ثلاث مقاربات أساسية تعد -في نظرنا- الأكثر انتشارا بين علماء الاجتماع في العصر الراهن، كما أنها تمثل بشكل واضح لإديولوجيتين مختلفتين وهما الإديولوجية الرأسمالية والإديولوجية الاشتراكية.

1.2. المقاربة البنيوية الوظيفية:

شاعت في أواخر الثلاثينات من القرن الماضي (ق.20)، وقد اقترنت بالباحث الأمريكي "تالكوت بارسونز"(Talcott Parcons) في جامعة هارفارد، ثم عمقها بعض طلابه وتابعيه في الولايات المتحدة تحديدا.

تقوم هذه المقاربة، التي تنظر إلى المجتمع نظرة شاملة، على افتراضين مركزيين، أولهما كون المجتمع نظاما يتألف من بنيات فرعية صغيرة يرتبط بعضها ببعض بشكل يجعل التغيير في جزء منها ينعكس، بصورة ميكانيكية، على باقي الأجزاء داخل البنية العامة. وبناء على هذا فإن وظيفة التحليل الاجتماعي هي كشف تلك التأثيرات المتبادلة بين العناصر والبنيات. أما ثاني الافتراضين فيتمثل في اعتبار أن أي بنية أو نشاط موجود في قلب النظام الاجتماعي -حتى وإن كان ثانويا- يبقى ذا دور داعم للبنيات والأنشطة داخل النظام الكلي. وكل بنية يفترض أنها مدعمة بالأدوار التي يقوم بها الناس حسب مكانتهم الفردية في إطار هذه البنيات. كما أن هذه الأدوار لا يمكن أن تختار إلا بتعلم القواعد التي طورت نتيجة الاجتماع العام، ولهذا ينظر إلى الناس على أنهم متعاونون متفقون مشاركون في صناعة القواعد حتى يتخذ المجتمع بنية النظام المستمر[2].

---

1 للوقوف على تصنيف تفصيلي لمختلف اتجاهات علم الاجتماع المعاصر ينظر: اتجاهات نظرية في علو الاجتماع. عبد الباسط عبد المعطي. عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد 44. أغسطس. 1981. ص 35-51

2 إلياس بايونس. علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم. ضمن كتاب: العلوم الطبيعية والاجتماعية. مرجع سابق. ص 45-46. ثم، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد 244. أبريل 1999. ص 61 وما بعدها.

وإذا كان من نقد يوجه إلى هذا المسلك في البحث الاجتماعي فينبغي أن ينصب على جانبين اثنين: الأول متمثل في التجاهل الواضح لأمر الصراع والمنازعات التي لا يمكن التغاضي عنها أو إغفالها في أي تحليل اجتماعي من حيث إن هذا الصراع والتدافع أمر طبيعي وضروري بالنسبة للحياة الاجتماعية الإنسانية. وأما الجانب الثاني فيرتبط بما يقبل أن يسمى بـ "تبني الأمر الواقع"، والوضع القائم. بهدف التماشي مع البنية الرأسمالية للمجتمعات الغربية على نحو عام، وبنية المجتمع الأمريكي على وجه التحديد.

كل ذلك يجعل المتبنين للمقاربة البنيوية الوظيفية والمدافعين عنها يطابقون بين فعل التحديث وفعل التغريب، بمعنى أن الأنظمة الصناعية والمجتمعات الإنسانية لا يمكن أن تتطور إلا استنادا إلى نظم سليلة المجتمعات الغربية من قبيل العلمانية والمادية والعقلانية، وما شابه ذلك[1].

2.2. المقاربة الصراعية الماركسية:

يمثل التوجه الماركسي في علم الاجتماع الغربي البديل المفضل بالنسبة للكثيرين عن الاتجاه البنيوي الوظيفي، من حيث كونه حاول تجاوز القصور الذي اتسمت به البنيوية الوظيفية وبخاصة ما يتعلق باستبعاد البعد الصراعي من حساب التحليل الاجتماعي. لذلك نجد المذهب الماركسي في علم الاجتماع (نسبة إلى ماركس: 1818-1883)يتأسس على افتراضين مركزيين، فمن جهة رأى في العامل الاقتصادي المتحكم الرئيسي في جميع البنيات والأنشطة والعمليات الاجتماعية. ورأى، من جهة أخرى، أن المجتمعات الإنسانية محكومة بمنطق الصراع على امتداد التاريخ الإنساني[2].

إن العامل المادي الاقتصادي -حسب هذا التوجه- يهيمن على مختلف البنيات والأنشطة والأنظمة الصغرى داخل النظام الاجتماعي العام مثل التنظيم السياسي والقانون والعلم والدين والسياسة وغير ذلك. ومادام أن موارد الاقتصاد تكون في الغالب في ملك فئة اجتماعية محدودة ومتميزة فإن الأكثرية ملزمة بالعمل مع-

---

1 المرجع السابق. ص 46

2 يحسن الرجوع في هذا السياق إلى(chapter 3) .NJ، Merton, R;k.(1968).social theory and social structure.

ولصالح- تلك الفئة المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا. وطبيعي أن يجعل هذا الاستغلال المتصل -حسب التصور الماركسي- الثورات والصراعات مسألة ضرورية حتمية[1].

إنه إذن، تصور يرى أن المجتمع الإنساني مفعم بالصراعات والمنازعات بدلا من الاتفاق والتعاون -كما في المنهج البنيوي الوظيفي- ويرى أن القانون من اختراع المستغلين المسيطرين، مثلما ينظر إلى الدين على أنه من صنع هؤلاء المستغلين خدمة وحماية لمصالحهم، وينظر إلى الجريمة باعتبارها نتيجة بديهية للاستغلال. كما أنها نتيجة منطقية للتشريعات والقوانين الاستغلالية. ويتحصل من كل هذا أن الصراع والاستغلال هما العمليتان الأساسيتان في أي مجتمع إنساني الذي لا يتحدد إلا بهما، ولا يستمر إلا على أساسهما.

وعلى نحو ما تعاطينا مع الاتجاه الأول -البنيوي الوظيفي- إذا كانت هناك من مؤاخذات على النموذج الماركسي للمجتمع فهي متصلة، من جانب، بالإفراط في ربط أوجه النشاط الإنساني المتعددة بنمط الإنتاج وعامل الاقتصاد فقط لا غير، وكأن المخلوقات البشرية ليست إلا كائنات مادية لا أقل ولا أكثر، فضلا عن استبعاد دور الدين في التماسك الاجتماعي وتحفيز الدافعية عند الإنسان[2]، والنزول به إلى مستوى خدمة المصالح المادية، وتحقيق النزوات والرغبات الاستغلالية. ومن جانب آخر يبدو زعم أن النظم الاجتماعية عندما تنشأ وتتطور بفعل الصراع بين الجماعات زعما غير سليم بحكم "أن المجتمعات يمكن أن تتغير بسبب التشنجات الداخلية، كما يمكن أن تتغير بسبب الضغوط الخارجية، إلا أنها يمكن أن تتغير كذلك التغير البطيء المتدرج في الأخلاق والعادات والتقدم العلمي، من خلال التوافق والمشاركة المتبادلة"[3].

إن كلا من المقاربتين السافتي الذكر -البنيوية الوظيفية والصراعية الماركسية- تبدوان في صورتهما العامة موسومتين بقدر كبير من التحامل العقائدي أولا، وبالمبالغة

---

1 -نفسه. ص 47. وللتوسع ينظر، عبد الوهاب المسيري. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دار الفكر. دمشق. سورية. 2002. الفصل الأول تحديدا.

2 للوقوف على وجهة نظر مغايرة تماما للتصور الماركسي لوظائف الدين بالنسبة للمجتمعات يراجع كتاب: دور الدين في المجتمع. مصطفى عمر التير ورولف فيغرسهاوس. دار الفكر. دمشق. سوريا. 2011. الفصل الأول تحديدا.

3 إلياس بايونس. علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم. ضمن كتاب: العلوم الطبيعية والاجتماعية. مرجع سابق. ص 48.

في المركزية والنزعة الخصوصية ثانيا، الأمر الذي يجعلهما على نقيض ما يقضي به النهج الإسلامي في النظر الاجتماعي، كما سنقف على ذلك بشيء غير قليل من التفصيل لاحقا.

3.2. المقاربة التفاعلية الرمزية:

تعود أصول هذه الطريقة في البحث الاجتماعي إلى النزعة العقلية لـ "جون لوك" 1632-1704) - (John Locke ومبدأ المعرفة المثالية لـ "كانط" *Immanuel* (*Kant*1724-1804))، بالإضافة إلى إسهامات جملة من الباحثين في جامعة "ميتشجان" بالولايات المتحدة الأمريكية وخاصة كتاب "العقل والذات والمجتمع" (mind self and society) لـ "جورج هاربرت ميد" (1863-1931) الذي عد المصدر الأساس في علم الاجتماع ذي المنحى التفاعلي حينها.

ينظر إلى التفاعلية الرمزية على أنها واحدة من المحاور الأساسية التي تعتمد عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية، وهي تبدأ بمستوى تحليل الوحدات الصغرى قبل الانتقال للوحدات الكبرى. بمعنى أنها تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي العام. فأفعال الأفراد تصبح ثابتة لتشكل بنية من الأدوار. ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث هي توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إما على بنى الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي، من منطلق أن على أي فرد أن يستوعب أدوار الآخرين من خلال المعاني والرموز التي قد تكون إيجابية أو سلبية[1].

وهكذا فإن هذه الطريقة في التحليل السوسيولوجي وهي تحاول فهم المجتمع الإنساني على أساس الكيفية التي ينظر بها الناس إليه، وكيفية اتخاذ قراراتهم بناء على ذلك، تدعي أن بإمكانها توسيع مجال تحليلاتها لكي تضع يديها على المجتمع كله بوصفه مجموعة متكاثرة من عمليات التفاعل.

---

1 لمزيد تفصيل يحسن الرجوع إلى الموقع الآتي على شبكة الإنترنت:www.socialar.com. وإلى، نيكلاس لومان. مدخل إلى نظرية الأنساق. ترجمة يوسف فهمي حجازي. منشورات الجمل. كولونيا-بغداد. 2010. القسم الخامس المعنون بـ "الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية". ص 303-352

إن التفاعلية الرمزية، على الرغم من كونها طمحت إلى تجاوز بعض القصور الذي تميزت به الطريقتان البنيوية والصراعية السابقتا الذكر تحديدا، إلا أنها وقعت كذلك في جملة من الاختلالات أبرزها التقليل من شأن الأبنية الاجتماعية بحيث تجعلها موضوعات ناتجة عن اتجاهات الفاعلين أنفسهم أو بمثابة أشياء تتشكل نتيجة للتفاعل المتواصل ليس إلا. وبالتالي إقصاء كل العوامل الفاعلة الخارجة عن نطاق الجماعة المادية من قبيل العامل الديني والقيمي مثلا. يضاف إلى ذلك الحرص المبالغ فيه على فهم الذات الفاعلة من خلال التفاعل، بوصفها (الذات) مركبا اجتماعيا صرفا ليس إلا. ويبدو أن التركيز على الجوانب الاجتماعية فقط جعل من "صورة الفاعل" عند علماء التفاعلية الرمزية صورة مجتزأة، بحيث حصر التفاعليون رؤيتهم للذات من خلال الوجه الاجتماعي فقط، في حين تشير الدراسات الحديثة إلى تكاملية رؤية الشخصية في ضوء ما هو موروث، وما هو مكتسب، في مقابل ماهو مادي ملموس، وما هو معنوي مجرد[1].

3 – مظاهر الخلل في علم الاجتماع الغربي:

1.3. المبالغة في الاعتداد بالبعد المادي:

لقد مر بنا أن مجمل الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع الغربي تنحو في دراستها وتحليلاتها للظاهرة الاجتماعية منحى اختزاليا تشييئيا، مما يجعلها لا تقبل في دائرة نطاق بحثها إلا ما هو قابل للملاحظة والتجريب والتحقق، متأثرة في ذلك بالنزعة التجريبية العلمية. وتبعا لهذا "لم يكن المشتغل بالطبيعة الإنسانية والمجتمع من الغربيين مستعدا للتحقق من أن ليس كل المادة المتعلقة بالسلوك الإنساني يمكن ملاحظتها بالحواس، ومن ثمة معرفة كمها وقياسها، بحكم أن الظاهرة الإنسانية لا تتكون فقط من العناصر المادية الخالصة. إذ العناصر ذات النمط المخالف، نمط المعنويات والروحانيات تتدخل لتتحكم فيها، بدرجة كبيرة جدا. وهذه ليست بالضرورة مترتبة على عناصر الطبيعة، ولا يمكن ردها إليها. إنها ذات استقلال ذاتي.

---

1 يراجع في هذا الصدد كتاب: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي. فيصل عباس. دار المنهل اللبناني. بيروت. 2004. ص 168 وما بعدها.

بمعنى أنها صحيحة في نفسها حتى ولو كانت عناصر الطبيعة المصاحبة تختلف معها وتطغى عليها، ومع ذلك فإن وصف العلاقات الاجتماعية لا يكتمل دون الرجوع إليها"[1].

ومن جانب آخر فبالنظر إلى أن هذه العناصر روحانية فإنه لا يمكن عزلها ولا تجريدها من حواملها الطبيعية، مثلما أنه لا يمكن أن تخضع أبدا للقياس الذي لا يعرف العلم غيره. ولكي يمكن أن يظل التحليل ذا طابع علمي فقد ردت تلكم العناصر المعنوية والروحية في الواقع الاجتماعي -بشكل تعسفي- إلى تأثيرها المادي مع غياب كلي للأدوات المنهجية التي يتوسل بها للتعرف على التأثير الروحي ومعالجته[2].

2.3. الإفراط في الموضوعية والتجريب:

لما كانت الموضوعية -بحسب الطرح الغربي- تعني عدم التحيز في ملاحظة الظواهر الاجتماعية ودراستها، وعدم التأثر بأية ناحية تعصبية، سياسية أو دينية أو جنسية أو طبقية أو ما شابهها، كما تعني، وتفرض أيضا، عدم التأثر أو التعاطف مع الموضوع المدروس، ولما كانت مادة علم الاجتماع (التي هي عناصر سلوكية) مشتملة على مكون من طبيعة مختلفة وهو المكون القيمي، فإن التغاضي عن ذلك وعدم الاهتمام به يشوه البحث ويضر بنتائجه، لأن التعاطف معه والانفتاح على قوته الدافعة شرط لمعرفته، وهو لذلك عنصر ضروري إذا ما أريد للنتائج أن تكون سليمة مطابقة للواقع[3].

ولقد قاد ذلك الخطأ الكبير -توخي الموضوعية الزائدة والعلمية المفرطة- في تعريف حقائق العلوم الاجتماعية إلى خطأ آخر هو أن أي شخص يقوم بالملاحظة يكون بإمكانه وضع القوانين التي تتحكم في الحقيقة الاجتماعية في حال اتباعه القواعد العلمية بطريقة مضبوطة، مع ضرورة التأكد من إبطال أي نوع من التحيز الشخصي والامتناع عن إصدار أي حكم سابق، فالحقائق يجب أن تدرك لتتحدث

---

1 إسماعيل الفاروقي. العلوم الطبيعية والاجتماعية. مرجع مذكور. ص 28
2 نفسه. ص 26
3 نفسه. ص 28

عن نفسها. ولقد ساد الاعتقاد أنه بمقتضى ذلك التشدد لن تستطيع الحقائق إلا أن تكشف عن أسرارها، وبالتالي تغدو خاضعة للمعالجة العلمية[1].

والذي غاب عن أذهان المغالين في الموضوعية، أو الذي تجاهلوه، أن مادة السلوك الإنساني ليست ميتة جامدة وإنما هي متحركة مفعمة بالحياة. بمعنى أنها ليست عديمة التأثر بمواقف الباحث الملاحظ وأهوائه. وعليه فإن "تفسير هذا التمييز الظاهر من جانب المادة في مواجهة الملاحظ من شأنه أن يوجد في تحليل الإدراك القيمي، ففي إدراك الموضوعات الميتة تكون حواس الملاحظ سلبية تتحكم فيها المادة تحكما تاما، وفي إدراك القيم فإن الملاحظ على العكس، يؤكد أو يستبعد فيما يتصل بالمادة بشكل إيجابي لها أو عليها"[2]. وهكذا تكون الموضوعية العلمية قد أقصت ما يرتبط بالجانب القيمي. وما من شك في أن ذلك التجريد المقصود للعلم الاجتماعي من كل اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها قابلة لأن تتأثر بأي صنف من أصناف القوى التي تتعرض لها.

3.3. تغليب البعد الشخصي على البعد الجماعي:

من أهم العيوب الأخرى التي وسمت -وتسم- أغلب الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع الغربي نظرتها إلى الفرد على أنه هو الحقيقة الأولى والأخيرة، وهو الموضوع الوحيد الجدير بالبحث العلمي. ومن هنا فجميع الظواهر الاجتماعية ترد إلى وقائع فردية. الأمر الذي يترتب عليه غياب أي اعتراف باستقلالية المجتمع كبنية عن أفراده، بالنظر إلى أن استخلاص المجتمع كله ببنائه ونظمه إنما يتم من أفعال الأفراد وتوجهاتهم المعيارية[3]. والحال أنه، كما يرى "إيميل دوركايم"؛ Émile Durkheim: 1858-1917 (وهو أحد كبار علماء علم الاجتماع في الغرب)، لا يمكن أن يكون هناك علم اجتماع إلا إذا كان هناك مجتمع، ولا يمكن أن تكون هناك مجتمعات إذا كان الأفراد هم كل ما هو موجود.

---

1 إسماعيل الفاروقي. أسلمة المعرفة. مرجع مذكور. ص 34

2 إسماعيل الفاروقي. العلوم الطبيعية والاجتماعية. م. س. ص 27

3 من أبرز التوجهات التي تسير في هذا المنحى اتجاه "نظرية الاختيار العقلاني" (Rrational choice theory)، والاتجاهات "الفينومينولوجية" و"الاثنومثودولوجية"، و"التفاعلية الرمزية" (symbolic interactionism)، بالإضافة إلى" نظرية الفعل" (Action theory) عند بارسونز.

وإذا عدنا إلى الرؤية الإسلامية -على سبيل المقارنة- نجد أن من أهم مبادئ المنهج الإسلامي في النظر إلى قضايا الإنسان والمجتمع أنه "ليست هناك أمور شخصية خالصة تتعلق بالفرد لا غير. أي ليس هناك قيمة. إذ لا إدراك القيمة ولا تحققها يتعلق بالوعي في لحظته الشخصية، ويؤكد الإسلام أن أمر الله، أو أمره المعنوي، هو بالضرورة متعلق بالمجتمع. إنه أساسا يتصل بالنظام الاجتماعي للأمة ويسود من خلاله. وهذا هو السبب في أن الإسلام لا ينطوي على فكرة الأخلاقية أو القوى الشخصية التي لا تتحدد إلا من خلال الأمة"[1].

وارتباطا بهذا فإن معرفة إرادة الله تعالى كما ذكرت في الوحي لم يجعلها الإسلام ممكنة إلا بوصفها موضوعا لجهود مجتمعي متصل من قبل المجتمع عبر الإجماع والتواتر. ومن وجهة النظر الإسلامية، أيضا، يترادف ما يتصل بنظرية القيم وحضور مفهوم الأمة (الجماعة)، ويتحول كل منهما للآخر، ويكونان معا بعدا باطنيا للواقع، بحيث لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقة بذلك الواقع بغير القيمة الأخلاقية، كما لا يمكن أن تكون هناك قيمة دينية أو أخلاقية إلا ضمن الأمة[2].

إن مدار الأمر إذن في النظرية الاجتماعية الإسلامية -على نقيض التصورات الغربية لعلم الاجتماع- حول مسألتين اثنتين، أولاهما اعتبار الأمة- الجماعة المنطلق الأساس والغاية المثلى للباحث الاجتماعي، ولا قيمة للفرد أو الأمور الشخصية إلا إذا كان موجودا ضمن مجتمع سليم يحتضنه ويتفاعل معه على نحو إيجابي. أما الثانية فتتمثل في التلازم القائم بين "التوحيد والمجتمعية" أو إن شئنا بين البعد الأخلاقي القيمي والبعد الاجتماعي الأممي.

4 - معالم النظرية الاجتماعية الإسلامية[3]:

من المنطلقات الجوهرية التي ينبني عليها التصور الإسلامي للمعرفة الاجتماعية بشكل خاص وللمعرفة عامة، أن الانطلاق من القرآن الكريم والأحاديث النبوية

1 إسماعيل الفاروقي. العلوم الطبيعية والاجتماعية. م. س. ص 29

2 المرجع نفسه. ص 30

3 للتوسع ينظر العياشي ادراوي." سؤال الأخلاق..". مجلة الحياة الطيبة. العدد 24. شتاء 2012. ص 225 وما بعدها.

الشريفة شرط أساس للفهم والتحليل، ومن ثمة إقامة هذا العلم أو ذاك -منطلقات وغايات- على النحو الذي يجب، فتتحقق أهميته المطلوبة للفرد المسلم والأمة الإسلامية على حد سواء.

و"إذا ما تجوهل المفهوم القرآني للعلاقة بين الأخلاقيات وأحداث التاريخ والرواية القرآنية للماضي فإن المؤرخ المسلم، مثلا، لا يستطيع أن يصوغ مفهوما إسلاميا لتاريخ. وبالمثل لا يمكن أن تظهر مدرسة إسلامية في علم الاجتماع، إذ أن علماء الاجتماع المسلمين لا يحللون مادتهم بالرجوع إلى المفهوم القرآني للقيم المطلقة والحقوق والواجبات والالتزامات الإسلامية. وبنفس الطريقة ليس من الممكن إقامة مدرسة إسلامية في علم النفس إذا تحوشي أو تجوهل المفهوم القرآني عن الطبيعة الإنسانية. والشيء نفسه صحيح بالنسبة للعلوم الاقتصادية والسياسية؛ ذلك أنه لا النظام الرأسمالي المؤسس على الفائدة ولا النظم الفاشية المتصلبة للنظام السياسي والاقتصادي الماركسي يمكن أن يكون مقبولا للمسلم."[1]

استنادا إلى ذلك يمكن الإقرار -حسب بعض أهل الرأي- بأن علماء الإسلام اليوم هم علماء الاجتماع المسلمون بوصفهم هداة وقادة وهبوا الإدراك الواضح للرؤية المحمدية، ولحكمة الآباء التي أظهروها في شروحهم، ولمعرفة الحقائق الحديثة فحازوا بذلك منزلة المخططين لاستراتيجية الأمة، والمصممين لمستقبلها، والمربين لها بعامة، ولقيادتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بخاصة. باختصار إنهم العلماء الذين يتخذون الأمة موضوعا لدراستهم بكل نشاطها بوصفها أمة، ودراستهم هي "العلوم الأمية"؛ أي تلك الفروع من المعرفة التي تدرس السلوك الإنساني في تأثره بالمجتمع وتأثيره فيه[2].

إن عالم الاجتماع مزود بمنطلقات إسلامية، لذا فالنموذج الإلهي في الشؤون البشرية هو موضوع هذا الانتباه والعناية المتصلين، كما هو موضوع الأمل والتطلع. وعليه إن كل تحليل علمي للواقع الإنساني، وفق هذا المنظور، إنما يحاول أن يكشف النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشؤون البشرية، وأن يبرر ذلك الجزء الفعلي منه

---

1 الفاروقي، إسماعيل وعبد الله عمر، نصيف. العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية. مرجع سابق. ص 15.

2 المرجع السابق. ص 19.

أيضا. ومعنى كونه ليس علميا أنه لا يترك الجوانب القيمية في المقاربة والتحليل، كما أنه–بشكل دائم– ناقد للواقع في ضوء النموذج الإلهي[1].

تأسيسا على هذا يبدوا جليا أن المكون القيمي الأخلاقي عنصر محوري في النظر الاجتماعي وفق الرؤية الإسلامية لدرجة أنه يستحيل تصور بناء نظرية اجتماعية أو تأسيس علم اجتماع إسلامي دونما استحضار لذلكم المكون الجوهري. وإذا تبين هذا تبين معه كذلك أن أي تجريد أو سلخ للعلوم الاجتماعية من اعتبارات القيمة إنما يذهب بها رأسا ويجعلها مفتوحة أمام مختلف المؤثرات، كما حصل في الفكر الغربي.[2]

إن الإسلام إذن فريد في بعده الاجتماعي. ففي مقابل الأديان الأخرى يعرف الإسلام الدين بأنه شأن خاص بالحياة ذاتها، بزمانها ومكانها وبعملية التاريخ. معلنا أنها بريئة وخيرة ومرغوب فيها لأنها من خلق الله تعالى كما أنها منة منه. ومن هنا فإن الإسلام يعلن أن الشأن الحياتي نفسه، ومسألة الزمان والمكان وعملية التاريخ، كل ذلك يدخل في نطاق الدين، كما أنه أساس التقوى والصلاح عند حسن تصرف الإنسان فيه، مثلما أنه لب العقوق والفساد عند تعاطي الناس معه على عكس مراد الله تعالى. ومن ثم فإن الدين الإسلامي وثيق الصلة بكل معطيات الزمان والمكان، لكونه يسعى لضبط كل ما يتعلق بالتاريخ وسائر المخلوقات.[3]

وبالنظر إلى هذا فإن الإسلام يؤسس نظريته الاجتماعية على تحقيق غاية سامية تتمثل في حفظ وضمان حقوق الناس إجمالا وتفصيلا، لذا يؤكد على ضرورة وجود النظام الاجتماعي فيما لو أراد الإنسان تحقيق هذا الهدف. وإلى جانب كون الاجتماع الإنساني شأنا فطريا فإن الدين الإسلامي يضيف إلى تلك السجية إدراجه ضمن باب الضروريات.

فالنظام الاجتماعي –أوكما يصفه البعض بـ "الأمة أو دار السلام"– هي الغاية العليا للإسلام في الحياة الدنيا بزمانها ومكانها. وعلاقة الأمة بالدين الإسلامي ليست

---

1 المرجع السابق، ص 33.

2 لمزيد اطلاع في هذا المجال تراجع رسالة الفاروقي المعنونة بـ "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية" المشار إليها آنفا ضمن هذه المقالة.

3 الفاروقي، التوحيد، مرجع سابق، ص 160.

حيوية فحسب بل حاسمة. ودليل هذا أن جزءا يسيرا من الشريعة الإسلامية يتعلق بالشعائر والعبادات والأخلاقيات الشخصية المحضة، بينما يتعلق الشطر الأكبر منها بالمعاملات التي هي شؤون اجتماعية في جوهرها.[1]

ومفاد ذلك "أن الشطر الأعظم من أحكام الشريعة الإسلامية يتعلق بالنظام الاجتماعي. علاوة على أن الجوانب الشخصية من الشريعة الخاصة بشعائر العبادات، وبالشعائر ذاتها، تكتسب في الإسلام بعدا اجتماعيا من الخطورة بمكان، إلى حد أن إضعافه أو إنكاره يمثل تعطيلا لها بحكم طبيعتها تلك."[2]

إن النظام الاجتماعي إذن وفق هذا التصور، هو بمثابة القلب من جسد الإسلام. لأن الأولوية معقودة عليه في مقابل ما هو شخصي (فردي). حقيقة أن الدين الإسلامي يعتبر ما هو شخصي شرطا ضروريا سابقا لما هو اجتماعي، إلا أنه يعتبر كذلك –من جانب آخر– أن الشخصية الإنسانية التي تقف عند ما هو فردي ضيق ولا تتجاوزه لما هو اجتماعي فسيح شخصية متنكبة للصراط المستقيم. ويتفق الإسلام، في هذا الإطار، مع كل الأديان التي تعنى بغرس القيم. ويؤكد أن تلك القيم ضرورية بشكل مطلق، بل هي الشرط اللازم لكل فضيلة ولكل صلاح. بيد أن تفرد الدين الإسلامي هاهنا إنما هو كامن في كونه يرى أن تلك القيم تظل عقيمة–هي والسعي إليها– ما لم يحقق من يتحلون بها زيادة فعلية في خير الآخرين وصالحهم في المجتمع، وفاعليتهم في الحياة العامة.[3]

1.4. أركان قيام النظام الاجتماعي وفق الرؤية الإسلامية:

أ- **ركن التوحيد:** مقتضى الإقرار بأنه لا إله إلا الله هو الإيمان به سبحانه خالقا ومالكا وحكما للوجود كله بلا شريك. ويترتب على هذه الشهادة الإقرار بأن الإنسان إنما خلق لغاية تتمثل في تحقيق الإرادة الإلهية المتعلقة بهذا العالم الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحا لفعلها الحر. ويقتضي ذلك من المسلم الإقبال على الخير بشتى صوره، والابتعاد عن الشر بكل

1 المرجع السابق، ص 161.
2 نفسه. ص 163.
3 نفسه. الصفحة نفسها.

وجوهه، استجابة للأمر الرباني الموجه للصلاح الدنيوي والفلاح الأخروي.
يقول تعالى: [وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.] (آل عمران: 104-105)
وهذا الأمر الإلهي هو الميثاق المنشئ لهذه الأمة والذي تستمد منه دستورها بوصفها رابطة بشرية غايتها تحقيق الإرادة الإلهية في أرض الواقع.
وهذه الأمة مؤسسة كونية بما أنها أداة تحويل الشق الأعلى من تلك الإرادة (البعد الأخلاقي منها) إلى تاريخ؛ أي إلى وقائع وأحداث.
"ولما كان الفعل الأخلاقي يستلزم حرية الفاعل المؤتمن، فإن الأمة؛ التي هي بمثابة رابطة لفاعلين مؤتمنين أخلاقيين، لا بد أن تكون مفتوحة وحرة، ومرشد حياتها الوحيد هو الإرادة الإلهية التي هي مبرر وجودها ذاته."[1]

ومعنى هذا أن وجود الأمة-المجتمع- مقوم ضروري لتحقيق الإرادة الإلهية أو تجسيد القيم على أرض الواقع، بما هي (أي الأمة) بنية بشرية مترابطة تعمل وفق المشيئة الإلهية وتتجسد فيها السنن الربانية.

ب- **ركن الأخلاق**: ترتبط بمدى التزام صاحبها بها في لحظة عدم الإفصاح عنها، وارتباطها تبعا لذلك بحالة وعيه. ولا حكم على تلك النية في هذه المرحلة إلا ضمير صاحبها وربه العليم بها. وهذا هو السبب في ضرورة ارتكاز أي نظام مؤسس على أخلاق النية، أي على "نظام شرف"-على حد تعبير الفاروقي- الحكم في ظله على الدوام هو ضمير الشخص.[2]

أما ما يتعلق بـ "أخلاقيات العمل" فالأمر مختلف، ذلك أنه في ميدان العمل يتم تقليب معطيات الزمان والمكان ضمن سياقات محددة، ويتم إنجاز آثار قابلة للقياس يمكن في ضوئها الحكم على الفعل باستحقاق الثناء أو الذم. وعليه فتدخل القانون هنا ليس أمرا اختياريا فحسب بل هو ضروري، بما يستتبعه من متطلبات تشمل مؤسسات البحث

1 الفاروقي، التوحيد، مرجع سابق، ص 170.
2 المرجع السابق، ص 171.

والتشريع والدعوة، ونظام قضائي متعدد الدرجات، وآليات تنفيذية وغيرها. وهذه الآليات لا محالة، من مقومات المجتمع (الأمة) ومتضمنة في وظائفه.

ومن البديهي أن هذه الأجهزة وتلك الآليات لا يجب أن تستغني، بأي حال من الأحوال، عن الضمير. بل يظل دوره فيها قائما، تماما كدوره في أخلاقيات النية. كل ما في الأمر أنه يتعين أن تضاف إليه الآلية التشريعية والقضائية والتنفيذية لتحكم ظاهر حياة البشر في ظل المجتمع. فتلك الآلية لا تحكم نوايا الخاضعين لها، بل تحكم انحرافهم عن "منظومة سببية الخليقة" وتحريكها باتجاه يعزز التوازن الكوني الطبيعي، أو يضر به. ومعنى هذا أن الإسلام إنما وضع القانون لحكم ظاهر ما وراء الضمير، وأقام القضاء والدولة لحكم ما وراء دور دور العبادة ورجال الدين كنماذج للرشد وكمعلمين ناصحين.[1]

ج- **ركن الأمة:** ينتج عن اعتبار الإسلام أن قوام الأمر الأخلاقي الديني هو تحويل معطيات الزمان والمكان على نحو إيجابي نفعي، وأن الأمانة التي حملها الإنسان ذات طابع أخلاقي، ينتج عن ذلك استحالة وجود الإسلام دون الجنس البشري ودون هذا العالم الدنيوي.

فتحقيق الشق الأخلاقي من الإرادة الربانية ممكن فحسب في سياق علاقات إنسانية متبادلة كتلك التي تقوم بين أعضاء نظام إنساني اجتماعي. إن"مادة أية قيمة أخلاقية هي عند التدقيق؛ نسيج العلاقات الإنسانية والمعاملات بين البشر... فالمجتمع كما نعرفه شرط ضروري للأخلاقية. ولا يقل هذا المجتمع أو يزيد عن كونه سياقا يتعامل فيه أفراد أحرار، يؤثرون على نحو متبادل على بعضهم البعض وعلى بقية الموجودات. والمجتمع بالأحرى شرط للفلاح الديني".[2]

ومن جانب آخر، لا يمكن لأي مجتمع أن يوجد وأن يستمر في المدى الطويل دون المقوم الأخلاقي. فلن يكون هناك مفر، في مثل

1 الفاروقي، التوحيد، مرجع سابق، ص 172.
2 نفسه، ص 173.

تلك الحالة، من تحقق ما أنذر به "طوماس هوبز: 1588-1679" (Thomas Hobbes) من "حرب الجميع ضد الجميع".

د- **ركن التفاعل القيمي:** مما لا يحتاج إلى برهان أن تحقيق الإرادة الإلهية يتطلب المعرفة بها أولا. إلا أن المعرفة المطلوبة على المستوى الفردي تختلف عن تلك المطلوبة على المستوى المجتمعي. ودليل ذلك أن الإرادة الإلهية المتعلقة بالفروض العينية الفردية مختلفة عن الإرادة الإلهية المرتبطة بالفروض الكفائية الجمعية.[1] إن المردود القيمي للسعي الفردي مختلف عن السعي الجماعي؛ وعليه ففي ظل المجتمع يختلف موضع أية قيمة معينة على سلم القيم، عنها في المنظور الفردي؛ باعتبار ضرورة إعادة النظر في كل شيء على ضوء المصلحة الاجتماعية. ومن هذا المنظور تقوم علاقات قيمية جديدة بين مختلف القيم.

2.4. تميز المقاربة الإسلامية للنظام الاجتماعي:

إن الصورة الجدلية التي يقدمها الدين الإسلامي عن المجتمع الإنساني والحياة البشرية صورة قوامها التدافع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر، أو بعبارة أخرى بين من جاؤوا بالهدى الرباني لتأسيس مجتمع عادل سليم، ومن وقفوا معارضين لذلك المشروع الاجتماعي العام الذي تحمل الأنبياء والرسل جميعهم عليهم السلام مسؤولية إقامته "ولما كان الأنبياء قادرين على إقامة النظام العادل فإن خلفهم سرعان ما نسوا مع مرور الزمن، ما عرفوه من الرسالة الصحيحة. لذا كانت الحاجة إلى رسول جديد يتناسب مع التطور الثقافي الذي انتهى إليه المجتمع الإنساني بعد مرور فترة من الزمن. وأخيرا ومع اتصال معين للتطور الثقافي الإنساني جاءت آخر صيغة وأشملها للحياة الاجتماعية في الإسلام على يد النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وهكذا فإن نظرة الإسلام إلى المجتمع الإنساني نظرة ملتزمة عقائديا"[2].

---

1 للتفصيل يراجع، الفاروقي، التوحيد، مرجع سابق، ص 173 وما بعدها. ويراجع أيضا الفاروقي وعبد الله عمر نصيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، مرجع سابق، الفصل الأول تحديدا.

2 إلياس بايونس. علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم. م. س. ص 51

وباعتبار خصيصة الالتزام العقائدي هاته ليس المجتمع الإنساني فقط نظاما، وإنما الوجود كله كذلك. يقول تعالى:" إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ"[1]. وما جاء الإسلام إلا لتشييد نظام اجتماعي وأخلاقي وفكري وغيره، على قدر كبير من الإحكام والتماسك، يتحرك وفق ضوابط مصدرها الوحي الإلهي والهدى الرباني. لذا فأي نظام اجتماعي - نموذج اجتماعي- يخرج عن ذلكم الطراز هو مجتمع واقع لا محالة في تناقض وصراع يؤديان به حتما إلى التمزق والتفكك والهلاك على كافة المستويات.

وإذا تبين هذا تبين معه كذلك أن الإسلام ليس مجرد صيغة عبادات فقط. إنه أيضا طاعة حكم الله في العلاقات الإنسانية من جميع جوانبها اقتصاديا وسياسيا وأسريا وغير ها. وعليه فأي انتهاك مقصود لهذه القواعد لا يعرض صاحبه لعقوبة المجتمع فقط -بالإضافة إلى عقاب الآخرة- بل إنه يزرع بذور التدمير الذاتي في هذا العالم. وبما أن الإسلام هو القانون الطبيعي للتعامل الإنساني فلو لم يطبقه مجتمع إسلامي ما، فإن هذا المجتمع يتجه بشكل آلي إلى الظلم والانحدار، ومن جانب آخر حتى لو طبق هذا القانون مجتمع غير إسلامي فإنه ينتعش ويستقيم حاله[2].

وبناء على هذا فإن أية محاولة لجعل علم الاجتماع موسوما بالصفة الإسلامية يجب أن يحدد العلاقة بين الموضوع المدروس من جهة والنموذج الاجتماعي الإلهي المناسب له. وبالنظر إلى أن "النموذج الإلهي" هو القانون العام أو المثال المنشود فإن الواقع العيني يلزم أن يحققه ويستجيب له. وفي هذا الصدد يتعين ألا يعزب عن بالنا أن دراسة ما هو كائن متحقق فعليا ينبغي ألا يغفل ما يجب أن يكون. بمعنى أن النموذج الإلهي ليس أنموذجا نظريا مجردا سماويا لا علاقة تربطه بالعالم الإنساني، بل إنه واقعي من جهة كون الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه واستيعابه له. أي بما هو وجود فطري زرعه الله في الفطرة الإنسانية، فردا وجماعة، في الأمة من حيث هي تيار متواصل ممتد للوجود ينقله العمل المعنوي إلى نطاق الفعل والتاريخ. ومن هنا فإن معيار التمايز بين التوجه الغربي وعلم الاجتماع ونظيره الإسلامي هو الاتجاه بالبحث والتحليل صوب الكشف عن النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الواقع الإنساني.[3] فهذا النموذج هو مجال الاهتمام والبحث المستمرين

---

1 سورة القمر. الآية: 49

2 المرجع السابق. ص 52

3 إسماعيل الفاروقي. العلوم الطبيعية والاجتماعية. م. س. ص 33

بالنسبة للباحث الاجتماعي المسلم كما أنه موضوع التطلع والأمل، لكونه ينبغي أن يظل ممارسا لنقد الواقع البشري على ضوء النموذج الإلهي بشكل متصل، بما يمكن من إصلاح اختلالاته (الواقع) والارتقاء به لمستوى أسمى.

ووفق هذا المنظور يبقى في وسع عالم الاجتماع المسلم "أن يضع نقدا جديدا لعلم الاجتماع الغربي، لأن الولاء للوسائل والغايات النفعية انحدر بعلم الاجتماع الغربي إلى دراسات استراتيجية، تؤدي إلى أهداف واضحة لا يدعي أحد أنه من الممكن إثباتها نقديا. أما عالم الاجتماع المسلم فإنه من خلال التزامه بالإسلام لابد أن ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله واجبه بالفعل أن يحقق القيمة في التاريخ. وهكذا فإن علم الاجتماع الإنساني يمكن أن يصبغ العلم بالصبغة الإنسانية، وأن يعيد المثال الإنساني إلى حياة الإنسان الذي عوده علم الاجتماع الغربي أن يرى نفسه "دمية" لا حيلة لها، في أيدي قوى عمياء.[1]

إن استحضار مفهوم الاستخلاف (الإنسان خليفة الله في أرضه) إذن في التحليل الاجتماعي والنظر إلى الواقع البشري يفرض الاعتراف بالإنسان على أنه موجود في ملك يحكمه الله قيميا وغيبيا، كما يفرض أن كل معرفة موضوعية للعالم معرفة لإرادته وصنعه وحكمته، وكل إرادة إنسانية وكل جهد إنساني بأمره وبإذنه، كما يقتضي مبدأ التوحيد في أبعاده الكلية.

وعلى هذا فعلماء الاجتماع المسلمون مطالبون بأن تكون تحليلاتهم ودراساتهم دراسات مقارنة سواء داخل المجتمع الإسلامي أو بينه وبين المجتمعات غير الإسلامية، استنادا إلى رؤية دينية صريحة وليس رؤية علمانية مادية خالصة للمجتمعات الإنسانية، إذا ما أريد لعلم الاجتماع الإسلامي أن يختلف - ويجب أن يكو مختلفا- عن منهجية التناول في علم الاجتماع الغربي. ومعلوم أن"البحث الاجتماعي الغربي لا يزال حتى اليوم يهتدي بافتراضات تنزل بالدين إلى أحد النظم الكثيرة في المجتمع. وبسبب هذه الافتراضات لم يسمح البحث مطلقا بالنظر في التأثيرات الأعلى والأوسع للدين في المجتمع. إن ما نحتاجه هي استراتيجية للبحث تتحدى ولا تتبع هذه الافتراضات الخاصة بالدين والمجتمع"[2].

---

1 المرجع السابق. ص 84

2 إلياس بايونس. علم الاجتماع. م. س. ص 57

وفي غياب توفر هذا المطلب لن يكون في استطاعة علم الاجتماع الإسلامي -وهو يسير على خطى علم الاجتماع الغربي- أن يحلل الإسلام كدين، بل لعله يجد صعوبات جمة في دراسة المجتمعات الإسلامية نفسها. لأن النتائج في مجال العلوم الإنسانية وثيقة الصلة بالمرجعيات والمناهج والتصورات والآليات، لذا فهي تثبت بثباتها وتتغير بتغيرها.

على هذا الأساس فإن اجترار مفاهيم علم الاجتماع الغربي، التي تعكس روح المجتمع الصناعي خلال القرن التاسع عشر والمجتمع الرأسمالي في النصف الأول من القرن العشرين، تظل غير ذات جدوى، بل عديمة القيمة بالنسبة للبحث الاجتماعي الإسلامي، وذلك لغياب القواسم المشتركة بين خصائص تلك المجتمعات والمجتمعات الإسلامية فكرا وعقيدة وسلوكا. لذا ينبغي أن تحلل القيم والعلاقات الخاصة التي تبلورت في مجتمعنا، والتي تتطابق مع جوهر الحياة والسلوك الاجتماعي والحقائق الموجودة في المجتمع، والكيان العقائدي الحامل لهذا المجتمع، مع الأخذ في الاعتبار صورة المجتمع التي تشكلت في التاريخ الإسلامي. كل ذلك ضمن إطار النظرة التوحيدية للعالم-كما مر بنا- بما هي نظرة تشكل الأساس الفكري والعقائدي لمختلف العلوم الإنسانية، وبخاصة علم الاجتماع.

يقول الدكتور علي شريعتي في هذا الصدد:" التوحيد برمته منزل من السماء إلى الأرض، وهو يقتحم المجالات التعليمية والتحليلية والبحث والجدل الفلسفي والكلامي والعلمي، ليتنازع مع بقية المفاهيم الاجتماعية، ويطرح نفسه وما تنطوي من قضايا في ثناياه، ليعين العلاقة بين المجموعات البشرية، والعلاقة بين الطبقات، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والأبعاد الاجتماعية المختلفة، والبنية الفوقية والتحتية للمجتمع، والمؤسسات الاجتماعية والسلوك والعلاقات الاجتماعية والعائلية والفردية والطبقية والمسؤوليات الفردية والجماعية إزاء المجتمع، لتصبح لهذه المجاميع الاجتماعية ركائز فكرية في التوحيد. وبصورة عامة، فالتوحيد يعد الحجر الأساس للعقيدة، والترسانة الفكرية لبناء المجتمع التوحيدي"[1]. ولا شك أن هذا النهج الفكري المتميز في مبادئه وغاياته، مفيد بالنسبة إلى كل عالم اجتماع مسلم يصبو إلى أن يخرج عن "النظرة اللاتوحيدية" العلمانية -المادية التي يتأسس عليها البحث الاجتماعي الغربي، بالنظر إلى أنه نهج-

1 علي شريعتي. مسؤولية المثقف. ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا. دار الأمير. لبنان. 2005. ص 44

كما هو بين- يقدم مبدأ التوحيد بأرضية اجتماعية، كما يربط بين فهم المجتمع ومفهوم التوحيد. الأمر الذي يجعل علم الاجتماع في المنظور الإسلامي -كما تجلى عند شريعتي- انعكاسا للنظرة إلى العالم. لقد كان يرى في هذا العلم حربا مستمرة بين "التوحيد الاجتماعي" و"الشرك الاجتماعي" على امتداد التاريخ. و"كما هو الحال في النظرة التوحيدية للكون، التي تعني التوحيد في العالم، فإنه بتحليل الوحدوية في الوجود، يقوم في المجتمع هذا النوع من التحليل للتجمع البشري. وبالشكل نفسه الذي يطرح التوحيد في ساحة الوجود للنظام الكوني. وهو عامل للنضال ضد القوى الداعية للتفرقة والتضاد، وأرباب الأنوار. والقوى الغيبية وما وراء الطبيعة، المؤثرة في تقرير مصير الإنسان والمجتمع. عرف التوحيد في المجتمع البشري أيضا، بصفته عاملا مفندا للأرباب الموجودين على وجه الأرض والمسيطرين على مصائر الناس والغاصبين لقدراتهم. والذين يعينون النظم الاجتماعية وشكل حياة الأفراد، والطبقات والعلاقات الاجتماعية. وبعبارة واحدة عامة هو الشرك الإنساني"[1].

وبالجملة فإن من المداخل الأساسية لعلم اجتماع إسلامي الانطلاق من مبدأ التوحيد، بأبعاده المختلفة، غير المفصول عن مبدأ الاستخلاف الإنساني، وما يقتضيانه من استحضار للجانب القيمي الروحي، والمعطى الأممي المنفتح الذي تنتفي في نطاقه مختلف النواظم المحدودة الضيقة والاعتبارات الفردية المادية، في مقابل بروز معالم "النموذج الإلهي" الذي جاء به الوحي الرباني، أساسا للتعامل الإنساني تفكرا ونظرا، عملا وفعلا، تمثلا وتطبيقا.

إضافة إلى هذا ينبغي أن تكون النظرية الإسلامية ذات جوهر نقدي بحيث تنزع نحو التفكيك والتحليل للواقع الإنساني. بهدف خلق التمايز وتحقيق التجاوز، كما ينبغي أن تكون استراتيجية تسعى للتخطيط للمستقبل لأجل الاقتراب ما أمكن من النموذج الإسلامي المبتغى.

3.4. النموذج الاجتماعي السليم في المنظور الإسلامي:

من المسلم به أن مختلف التيارات الفكرية والتوجهات الفلسفية التي قدمت أطروحات بشأن الإنسان والعالم، حاولت اقتراح نموذج للحياة الاجتماعية، وبسط

---

1 المرجع السابق. ص 45-46

نظريات في الأحداث والظواهر الإنسانية استنادا إلى خلفيات ومرجعيات محددة ووفق تصورات وتوجهات معينة بينها من الاختلاف والتباين أكثر مما بينها من والتوافق والانسجام، من قبيل الماركسية والرأسمالية والليبرالية والعلمانية وما شابهها. إلا أنه يبقى -في نظرنا- النموذج الإسلامي هو الأكثر تميزا وتفردا من بين تلك النماذج كلها، سواء بالنظر إلى الأساس العقدي للفلسفة التي ينبني عليها، أم بالنظر إلى طبيعته وخصائصه، بل وحتى باعتبار أبعاده ومقاصده الموجهة له.

فوفق الرؤية الإسلامية يعد المجتمع سليما إذا ما تضمن نموذجا محددا للحياة تتحقق فيه الوحدة الاجتماعية على أساس الوحدة الوجودية الأنطولوجية؛ لقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً"[1]. ولقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: ""(الحديث)، "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكي منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"(الحديث). ومعنى هذا ألا يكون تشكل الجماعات أو ارتباط الأفراد في مثل هذه المجتمعات على أساس القرابة كما في المجتمعات التقليدية أو وفقا للعقد الاجتماعي (contrat social)[2] كما هو الحال في المجتمعات الحديثة، فيؤدي ذلك إلى وقوع تصادم مع القيم الطبقية ونوع التصنيف الاجتماعي السائد داخل هذه المجتمعات[3].

ولذلك فإن النموذج الاجتماعي السليم، كما تعرضه الرؤية القرآنية، هو المجتمع (الأمة) الذي يسير بثبات إلى الله تعالى مع التسليم الكامل والرضا والموافقة التامة،

---

1 سورة النساء. الآية:1

2 مصطلح العقد الاجتماعي من أكثر المصطلحات التي ترددت على امتداد تاريخ أدبيات الفكر الإنساني منذ القدم وفي عدّة مجالات مختلفة منه، ابتداءً من ظهوره في فلسفات سقراط وأفلاطون (400 ق. م)، ومن ثمّ دراسته وبلورته بشكل "نظرية علمية" علي يد بعض علماء الاجتماع أمثال (توماس هوبز 1588-1679م)، (جون لوك 1632-1704م) و(جان جاك روسو 1712-1778م) تحديدا الذي له نظرية متكاملة تحمل نفس الإسم في هذا الصدد، لتظهر في ما بعد ذلك انعكاساته كرمز محرّك لأحداث سياسية غيرت مجرى التاريخ مثل (الثورة الفرنسية 1789)

3 جميلة علم الهدى. النظرية الإسلامية في التربية والتعليم. تعريب: عباس صافي. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ج.2. ط.2011. ص 113

وليس على أساس العلاقات العنصرية، أو المصالح الشخصية، أو الاستغلال البشع والتعامل الظالم الذي ينبذه القرآن نبذا مطلقا.[1]

والجدير بالذكر أن العديد من مظاهر العنف وأوجه الاختلال في العلاقات الإنسانية منشؤها هيمنة الفكر المادي على فلسفة حياة تلك المجتمعات، على اعتبار أن الإصرار على حماية وتأمين المصالح غير المحدودة يترتب عنه امتداد دائرة العلاقات التعاقدية وارتفاع منسوب الرقابة على الأفراد والعلاقات الإنسانية، لذا تغدو مسألة خرق القوانين والمخالفات والصراعات والعنف والعقوبات المميزات الأساسية لمثل هذه المجتمعات.

وعلى نقيض هذا فإن الأساس الذي يقوم عليه النموذج الاجتماعي السليم- كما أوضحنا- هو مبدأ التوحيد، "فإلهكم إله واحد فله أسلموا"[2]. من حيث كونه (أي التوحيد) لا يعني فقط معرفة الفرد بوحدانية الله تعالى، بل يدل على تحقق هذا التوحيد في وعي ونفس ذلك الفرد ومن ثمة تتغير ذاته لتصبح تجليا من تجليات الحق، ويصير المجتمع- نتيجة لذلك- فضاء لبروز التوحيد وظهوره[3]. فتنتظم العلاقات وتنضبط التوازنات في شتى المناحي والاتجاهات سواء ضمن الدائرة الضيقة التي تضم النفس والأهل أو ضمن الدائرة الأوسع بما تشمله من أفراد ومؤسسات، بل وحتى من كائنات غير آدمية. وتبعا لهذا فإن الفرد في إطار الجماعة (الأمة) هو على الدوام في علاقتين اثنتين متكاملتين؛ إحداهما عمودية تصله بخالقه تعالى، وهي أساس وجوده وتصرفاته الحياتية. وثانيتهما أفقية تربطه بمن سواه من المخلوقات البشرية وغيرها. إلا أن ما يحتاج إلى تأكيد هو أنه-وفق الرؤية التوحيدية- لا استقامة للعلاقة الثانية إلا باعتدال الأولى واتزانها. والموجه الأساس في هذا السياق قوله تعالى:"ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله"[4].

وبناء على هذا فالعلاقة الروحية بين الإنسان وبين الله تعالى هي التي تفرز العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان. وكما سبق البيان في

---

1 المرجع نفسه، ص: 118
2 سورة الحج. الآية: 34
3 جميلة علم الهدى. النظرية الإسلامية. مرجع مذكور. ص 123
4 سورة آل عمران. الآية: 25

فقرات سالفة، أن هذه العلاقة تظهر في صورة القيمة الأخلاقية التي هي وجه من أوجه تحقق الشق السامي من الإرادة الإلهية. من هنا يمكن النظر إلى العلاقة الدينية والعلاقة الاجتماعية من الناحية التارخية على أنهما حدث، ومن الوجهة الكونية على أنهما عنوان لحركة تطور اجتماعي واحد. وبالتالي فالعلاقة التي تصل الفرد بالمجتمع (المحلي أو الكوني) هي في حقيقتها ظل للعلاقة الروحية في المجال الزمني والمكاني[1].

إن المجتمع القويم حسب ما تفرض الرؤية الإسلامية–من جانب آخر– هو ذاك الذي يقوم على أساس من التكافؤ والتكافل، أو إن شئنا، على "التراحم" بما يقتضيه من تجاوز التعلق بالأشكال المادية والحسية لتعامل الناس في الواقع الإنساني إلى التعلق بأشكاله الأخلاقية والمعنوية. ومن هناك تقديم "المكون المعنوي" في ذلكم التعامل على المكون، أو الاعتبار، المادي، على نحو يجعل صفة "المواطنة" الضيقة ترتقي إلى مرتبة "المؤاخاة" الفسيحة[2]. مما يعطي للنموذج الاجتماعي الإسلامي بعده الكوني الممتد المنفتح الذي تذوب فيه كل الاعتبارات سواء كانت عرقية أو طبقية أو جنسية أو مادية، بل وحتى دينية، كأساس للتعامل تمثلا وامتثالا للنموذج الرباني:"الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم"[3]، الذي يضم مبادئ ثلاثة جوهرية وهي "مبدأ التوحيد"، و"مبدأ الكونية" ثم"مبدأ التراحم" من حيث هي أركان البناء الاجتماعي وثوابت تشكل المجتمع الإنساني. ومن هنا نجد علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يقول في نهج البلاغة:"الناس صنفان؛ إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق"؛ على سبيل الدعوة إلى الاهتمام بشأن الناس جميعا وحسن معاملتهم، من جهة. وإقرارا، من جهة أخرى، بأن المسلم مجلوب بعاطفة الأخوة الإنسانية إلى من حوله من عباد الله. وهذا الانجذاب الوجداني هو الذي يحدد سلوك الشخصية الإسلامية ويجعل المجتمع الإسلامي مباينا لما سواه من المجتمعات التي لا تملك خصائص ومميزات تصطبغ بالمسؤولية تجاه الآخرين. لأنه "متى استحضر المسلم في نفسه أن علاقة الله الرحمان به علاقة قرب روحي ليس كمثله قرب، تقوى لديه الشعور بالمسؤولية حيال القرب الإلهي؛ فيتولى هذا الشعور تقوية إدراكه للقرابة الموجودة بينه وبين

---

1 مالك بن نبي. ميلاد مجتمع. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق. سورية. 2006. ص 56–57

2 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. 2006. ص 237

3 سورة الفاتحة. الآيتان:1–2

غيره من الناس، كما يتولى توسيع نطاق هذا الإدراك حتى يشمل قرابته للمخلوقات جميعا"[1]. الأمر الذي ينعكس تعميما للخير وإصلاحا في الأرض وتعارفا بين الناس؛ فيكون بذلك المجتمع الشامل خيره، المتعدي صلاحه وإصلاحه، المتجدد التعارف فيه، كما يريده رب العالمين القائل في الكتاب الحكيم:" وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"،[2] والقائل أيضا:" يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"[3].

خاتمة:

كان الغرض من هذا الفصل توضيح المرتكزات الأساسية للنظرية الاجتماعية في التصور الإسلامي بما هي معالم في طريق صياغة "علم اجتماع إسلامي" مباين في مبادئه ومنهجه ومقاصده لنظيره في العالم الغربي. وقد اقتضى منا ذلك التأكيد، أولا، على الحاجة الماسة لأسلمة العلوم عامة وعلم الاجتماع على جهة التخصيص (كمتطلب من متطلبات استئناف النهضة التي بدأها الأسلاف، ومدخل من مداخل تحقيق الصحوة المعرفية الفكرية)، قبل بسط الفهم الغربي لعلم الاجتماع من حيث هو علم ذو توجه مادي تجريبي منزوع كليا من صفة "القيمية والروحية" على نحو ما تبين من التوجهات الثلاثة التي تم عرضها مناقشة وتقويما.

وبالجملة فقد قاد النظر ضمن هذ الأفق إلى النتائج الآتية:

- إن أسلمة علم الاجتماع ضرورة ملحة يفرضها الوضع الحالي للأمة الإسلامية بما هو وضع يتطلب إصلاحا فكريا وعلميا في مقام أول، كشرط من شروط فك الارتباط غير السوي بعلم الاجتماع الغربي والابتعاد-ما أمكن- عن تحليلاته وتصوراته، من ناحية، وحيازة قدر من الاستقلال العلمي من ناحية ثانية. لأنه لا استقلال لأية أمة من الأمم مع وجود التبعية الفكرية و"الاستعمار الثقافي".

---

1 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. مرجع مذكور. ص 241

2 سورة آل عمران. الآية: 104

3 سورة الحجرات. الآية: 13

- إن علم الاجتماع الغربي، بصورته التي هو عليها، إنما تشكل في ظل فكر الحداثة الغربية وما رافقها من سيادة للنظر العلماني بما يقتضيه من استبعاد للدين وإعلاء من شأن المادية وتركيز على النزعة الفردانية، فضلا عن الإفراط في الموضوعية والتجريبية. الأمر الذي يجعل مرجعياته ومنطلقاته مغايرة، بشكل شبه كلي، لمرجعية البحث الاجتماعي الإسلامي ومبادئه.
- إن علم الاجتماع الحديث، في صيغته الغربية، لا يفتقد إلى ما يكفي من الدقة فحسب، وإنما هو مضلل في فهم المجتمعات الإسلامية وتحليل بنياتها ونظمها التي تتأسس عليها. مما يحتم إيجاد طريقة جديدة في تناول الواقع المجتمعي للإنسان المسلم، والتي لا يمكن أن تكون إلا طريقة إسلامية.
- إن المبدأ الأساس الذي يقوم عليه النظر الاجتماعي في المنظور الإسلامي هو الانطلاق في الفهم والتحليل من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة؛ أي أن ظهور منهج إسلامي في علم الاجتماع رهين بالرجوع إلى المفهوم القرآني للقيم المطلقة والحقوق والواجبات الإسلامية، والعلاقات الإنسانية ونماذج التعامل كما يحددها الوحي الرباني.
- إن الالتزام العقائدي والربط بين التوحيد والمجتمعية، من جهة، واستحضار "النموذج الإلهي" أثناء مقاربة الواقع الاجتماعي الإنساني في ضوء مبدأ الاستخلاف ببعديه القيمي الأخلاقي والجماعي الأممي، من جهة أخرى، من أهم خصائص النظرية الإسلامية في الاجتماع. فضلا عن كونها نقدية في جوهرها، استراتيجية (تروم التخطيط للمستقبل) في عمقها.
- إن النموذج الاجتماعي السليم وفق الرؤية الإسلامية هو ذاك الذي لا يتأسس على قاعدة المصالح المادية والاعتبارات العنصرية أو الطبقية، وإنما يقوم على "أرضية توحيدية" تضمن تماسكه وتمده بأسباب القوة والمناعة، كما تهيئه لاستيعاب مجمل القيم الخيرة والمبادئ الإنسانية النبيلة من تعاون وتكافل وإيثار وتراحم وما شابهها من تجليات التخلق الإنساني في أسمى صوره وأرقى مظاهره. تخلق ينعكس تعارفا وتعاونا من جهة، وإعمارا للمحيط الإنساني عامه وخاصه، من جهة أخرى.

الفصل الثاني

الهرمينوطيقا:
من التأسيس الغربي
إلى التداول العربي.

تقديم:

لا شك أن ساحة الفكر الإسلامي الحديث عرفت وتعرف توافد العديد من النظريات والمناهج والمفاهيم الغربية، استهوت بشعاراتها البراقة وطابعها التجديدي الكثير من المفكرين المسلمين، فصاروا يدافعون عنها ويناصرونها ويعملون على نشرها من خلال توظيفها في قراءة الموروث الإسلامي ومناقشة قضايا الوحي والنص، واقتحام مسائل الدين والإيمان وما شابهها؛ دونما تمحيص أو نقد للخلفيات والمرجعيات الثاوية وراءها، ولا قراءة في الأبعاد والمآلات الموجهة لها، الأمر الذي يخلق إشكالات على مستوى التصور والتنظير، وتضاربا على صعيد الأجرأة والتطبيق، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالاشتغال على نص مؤسس يمثل دعامة العقل الإسلامي وصلبه؛ بحيث تشيد وفقه المعايير، وتقام على ضوئه القيم، وتبنى على هديه التشريعات والقوانين مثلما هو الحال مع النص القرآني.

حسبنا في هذا البحث أن نوضح المعالم الأساسية لنظرية الهرمينوطيقا الحديثة التي طرحت في مجال فهم النصوص وتفسيرها وتأويلها. مما جعل أثرها أبلغ -أكثر من غيرها- في جملة من البحوث المعاصرة حول المعرفة الدينية وقراءة النص الديني فهما وتأويلا. وخاصة تلك التي تخطت "قدسية النص إلى نصية النص"، أو لنقل رامت تجريد النص الديني من قدسيته وحقانيته. لذا نرى من المناسب في هذا السياق إبراز خلفيات هذه النظرية واستعراض أهم مراحل تطورها للتحقق من مدى ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لمقاربة النص القرآني من حيث هو نص؛ له منطقه الخصوصي وسماته الفارقة. ومن ثمة الانتهاء إلى جملة من الاستنتاجات والخلاصات.

1 - في مسمى الهرمينوطيقا:

يعود مصطلح الهرمينوطيقا (hermeunitics) أو علم التأويل - كما يصفه البعض- إلى الأصل الاشتقاقي اليوناني (hermeneuein) الذي يؤدي معنى الإظهار

والترجمة والتفسير. وقد ذكر بأنه مشتق من "هرمس" في اليونانية؛ وهو الملاك الذي ينقل رسائل الآلهة من بعضهم إلى بعض. وفي الوقت نفسه يساعد البشر – حسب ما كانت تقضي به بعض الأساطير اليونانية– على فهم الرسائل الرمزية للآلهة.[1]

وعلى المستوى الإجرائي يبقى أرسطو أول من وظف مصطلح هرمينوطيقا في باب "منطق القضايا" من كتابه "الأورغانون". أما في القرون الوسطى فقد استعمل المفهوم للتعبير عن معنى التفسير والتأويل المرتبطين بالكتاب المقدس. إذ يحيل على جملة من المبادئ والقواعد التي يتعين أن ينضبط لها المفسر لأجل الوصول إلى معنى النص الديني[2]. وتبعا لهذا فإن مصطلح الهرمينوطيقا – في أصوله البعيدة– مصطلح مدرسي لاهوتي تقترن دلالته بذلك العلم المنهجي الذي يهدف إلى فهم وتفسير نصوص الكتاب المقدس التي تتطلب فهما، والتي يشعر المتلقي لذلك باغتراب إزاء معناها. بمعنى أن الهرمينوطيقا رامت منذ البداية أن تنفذ إلى عمق "الوجود النصي". لذا لم تتورط في مفهوم الشكل أوالبناء اللغوي المنغلق على ذاته أثناء عملية تفسيرها للنصوص، حتى أن "دلتاي" – أحد أقطاب الفلسفة الهرمينوطيقية – يؤكد في مؤلفه "نشأة الهرمينوطيقا" أن فن الفهم يتمركز حول تفسير بقايا الوجود الإنساني المحفوظة في الكتابة[3].

وبالرجوع إلى مقالة جان بيبان J.Pépin "الهرمينوطيقا القديمة" (L'herméneutique ancienne 1975) التي عني فيها باستقصاء دلالات الفعل (hermeneuein)وأصوله الاشتقاقية، نجده قد أشار إلى أن "ترجمة المصطلح الإغريقي إلى اللاتينية ب (Interpretatio) قد لعب دورا سلبيا في "الهرمينيا" (herminia) بأن اكتسبت عبر السابقة (Inter)معنى التدخل والتوسط. وهو معنى شكل انحرافا دلاليا عن فالكلمة والتي لم يكن لها في صيغتها اللغوية ما يحميها من ذلك. لذا كان معنى المصطلح الإغريقي دالا على التأويل. وهذا ما أدى أيضا إلى أن تصبح الهرمينوطيقا لاحقا مرادفا للتفسير (L'exégése) في حين يرى "بيبان" أن المعنى الأصلي لعبارة

---

1 التأويلية (الهرمينوطيقا). دراسة منشورة على موقع: www.aldhiaa.com

2 الموقع السابق.

3 سعيد توفيق. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 2002. ص 123.

(hermeneuein) والكلمات المنتسبة إليها ليس التفسير باعتباره فعل دخول في قصدية النص أو الرسالة، بل إنها تعني غالبا فعل تعبير (Expression) الذي يتميز بطابع الانفتاح الخارجي"[1].

وتبعا لهذا تبدو مهمة الهرمينوطيقا ليست مقتصرة فقط على فهم النصوص وتأويلها، وعلى الاجتهاد في تخريج معانيها أو محاولة الوصول إلى معنى خفي حقيقي، أو الانتقال من المعنى المجازي إلى مراد المتكلم، وإنما تعتبر أن النص يحتمل معنى بصورة افتراضية، مبررة ذلك بكون القراءة ليست مجرد فك شفرة النص أو سننه، كما كانت ترى المذاهب التأويلية القديمة، بل هي ذلكم النص في إطار الهواجس المعرفية والوجودية التي يحملها[2]. وعليه فإن الانعطاف الأساس الذي عرفه مسار الهرمينوطيقا - استنادا إلى ما سبق - إنما تمثل في الانتقال من إشكال "ما هو معنى النص؟" إلى إشكال آخر مغاير هو "ما الفهم؟"[3] وهما إشكالان يحددان - على التوالي - التمايز القائم بين اهتمامات الهرمينوطيقا في صورتها الكلاسيكية، والهرمينوطيقا الحديثة التي نحن معنيون بها في هذا البحث أكثر من غيرها.

إن الإطار المعرفي لأصل مفهوم الهرمينوطيقا إذن هو إطار فلسفي في مقام أول، على الرغم من أن السياق الديني والفضاء اللاهوتي هما اللذان احتضناه وأكسباه امتلاءه الدلالي من خلال إثارة بعض قضايا المعنى والتأويل ذات الصلة بقراءة وتفسير النصوص المقدسة اليهودية والمسيحية تحديدا. فالعمق النظري والبعد الفلسفي إنما تحددا عبر جملة من المحطات التي تمثلت في التطورات الحاسمة التي شهدها الوعي الفلسفي الأوربي، إذ هي التي رسمت تاريخ تطوره وتحولاته[4]. كما سنقف على ذلك بشيء غير قليل من التفصيل في الفقرات القادمة.

وللاستدلال على ما ذهبنا إليه من كون "النظر الهرمينوطيقي" مدينا في تطوره إلى البحث الفلسفي وإن كان منبته دينيا، نكتفي بالإشارة إلى أن ظهور الهرمينوطيقا

---

1 الحبيب بوعبد الله. "مفهوم الهرمينوطيقا: الأصول الغربية والثقافة العربية". مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 141-142. 2007. ص 111

2 عز العرب الحكيم بناني."الهرمينوطيقا والفلسفة". ضمن: كتاب آفاق هرمينوطيقية. منشورات دار ما بعد الحداثة. المغرب. 2007. ص 10

3 Jean Pépin. L'hermeunitique ancienne. Seuil. Paris. 1975. p. 83

4 الحبيب بوعبد الله. "مفهوم الهرمينوطيقا". مرجع مذكور. ص 112

-كما هو ثابت في تاريخ الفكر الفلسفي- إنما ترافق مع تأويل النصوص الدينية المقدسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما أن الأسئلة التي طرحت آنذاك على تلك النصوص كانت مرتبطة في مجملها بمشاكل التوفيق بين العهدين القديم والجديد أو بين التشريعات الإلهية ونواميس الطبيعة، أو بين الخوارق والانتظام، بل وحتى بين الأساطير الإنجيلية والوقائع التاريخية. فيما ظهرت هرمينوطيقا الأنوار في صورتها الدينية لتحقيق مسعى التوفيق بين معاني النص الديني وصورة العالم الجديدة في عصر الأنوار[1]، وكلها ذات طابع فلسفي بامتياز.

ولاشك أن هذا التفاعل بين الديني والفلسفي في نطاق الدرس الهرمينوطيقي، عبر تاريخه المتموج مكن من الانتقال من الهرمينوطيقا القديمة (أو علم التفسير) المرتكز على وحدة المعنى الصحيح ووحدة الحقيقة اليقينية إلى الهرمينوطيقا المعاصرة التي فتحت الفهم الإنساني على تقبل فكرة تعددية المعنى ونسبية الحقيقة. وبالتالي يمكن القول إن الهرمينوطيقا المعاصرة هي نتيجة لواحدة من القطائع الإبستمولوجية التي أحدثت (بضم الهمزة) في الوعي والفكر الغربيين للتعاطي مع العالم ولتصور الحقيقة والمعنى. وخاصة في مجال العلوم الإنسانية التي كفت منذ القرن التاسع عشر عن أن تتخذ المنهج التجريبي الوضعي نموذجا وحيدا في التفسير والتنظير[2].

2 - في تطور التفكير الهرمينوطيقي:

يجمع أغلب المشتغلين بالفلسفة في العصر الراهن على أن توظيف مصطلح "هرمينوطيقا" للتعبير عن ذلكم المنحى في البحث الفلسفي الحديث الذي يهتم "بنظرية الفهم"، بغض النظر عن طبيعة موضوع الفهم؛ فقد يكون نصا دينيا أو دنيويا، منتوجا كتابيا أو شفهيا، وقد يكون عملا فنيا أو ظاهرة اجتماعية أو غير هذا. كما يجمعون على أن ظهور الهرمينوطيقا بوصفها نظاما فلسفيا مستقلا حائزا ما يكفي من مقومات "النظرية"، يتجاوز في أغراضه ومراميه نطاق التفسير الضيق للنصوص الدينية، لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر؛ بحيث ارتقى إلى مرتبة المجال

1 الحكيم بناني. الهرمينوطيقا والفلسفة. مرجع سابق. ص 11

2 عبد السلام حيمر. الإصلاح، الموت، الحقيقة. منشورات جامعة مولاي إسماعيل. مكناس. المغرب. 2003. ص 184

الفكري القائم بذاته، بل دخل مرحلة التطور والتجديد انطلاقا من التغيرات العميقة في إشكاليات الطرح الفلسفي التي شهدها القرن العشرون[1].

وعلى اعتبار أن الكلام يضيق بالتعريج على كل المراحل التي قطعها مسار التفكير الهرمينوطيقي، حتى لو رمنا الانتقاء والانحصار في أهمها - بالحديث مثلا عن مرحلة الهرمينوطيقا اللاهوتية التي جعلت مركز اهتمامها النص المقدس في العهد القديم، أو الهرمينوطيقا "الدنيوية" التي اهتمت بالأدب الكلاسيكي الإغريقي واللاتيني، أو حتى الهرمينوطيقا القضائية التي عنيت بالمبادئ والقواعد التي تمكن من التطبيق السليم للقواعد والتشريعات - على اعتبار أن ذلك كذلك فإنا سنكتفي بالوقوف عند بعض المحطات الأساسية للهرمينوطيقا المعاصرة لرصد كيف تطور "سؤال فهم النص" من محطة إلى أخرى، ومن ثمة الانفتاح على نقد تداعيات الدرس الهرمينوطيقي (في صورته الغربية) على النص الديني الإسلامي.

1.2. شلايرماخر وتقويض موضوعية الفهم:

إن إحدى الإشكالات المربكة في الفلسفة الغربية تبقى تلك التي طرحها "إيمانويل كانط "وهو يجتهد في حل مشكلة الميتافيزيقا بخصوص مدى قدرة العقل على الإحاطة بالظواهر. ومن هنا فإن تأكيده على أن "العقل لا يدرك إلا عبر قنوات تسبق التجربة" قد زعزع الثقة شبه المطلقة بالعقل التي كان رسخها ديكارت وعززها التنوير. إن "أزمة العقل" إنما تتجلى أساسا في نظرية فهم النص التي وضع أسسها اللاهوتي والفيلسوف فريدريك شلايرماخر (ت 1834)[2]، الذي يعد بحق مؤسس الهرمينوطيقا، على اعتبار أنه مارس نقدا جذريا للهرمينوطيقا اللاهوتية التقليدية التي لم تكن - في نظره - سوى تجميع قواعد في التأويل بعيدة كل البعد عن أي تأصيل منهجي من جهة، ولافتقارها للضوابط النظرية العامة التي وفقها يستقيم التأويل والفهم من جهة أخرى. وانسجاما مع هذا يرى "بيتر زوندي "(Peter Szondi) أنه "لمعرفة نظرية الفهم عند شلايرماخر ينبغي الاعتناء بالاعتبارات المتصلة بالتطبيق

---

1 مجموعة من المؤلفين. التأويل والهرمينوطيقا: دراسات في آليات القراءة والتفسير. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. لبنان. بيروت. 2011. ص 45.

2 التأويل والهرمينوطيقا. مرجع سابق. ص 49.

الفعلي للفهم، وبمشروعه في تأسيس هرمينوطيقا جديدة قائمة على ملاحظة مواد اللغة"[1].

فهو ينظر إلى اللغة بوصفها كلا لا متناهيا. وتماشيا مع الإرهاصات الهرمينوطيقية اليونانية يرى أن فهم النص يتجاوز رصد العلاقات النحوية بين أجزائه إلى مركبة يدعوها "نفسية". لذا فإن وظيفة الهرمينوطيقا عنده تكمن في إعادة تركيب العملية الإبداعية التي دارت في خلد واضع النص. ولما كان الكثير مما هو غير واع لدى المؤلف يصبح واعيا لدى المفسر فإن ذلك ينزع الأخير إلى فهم النص أفضل من موجده[2].

وتأسيسا على هذا تغدو عملية التأويل عند شلايرماخر مرادفة لـ "إعادة البناء" (reconstruction) التي تتخذ صورتين اثنتين متكاملتين: تأويل نحوي (Interprétation grammaticale)؛ الذي يتوخى فهم خطاب معين انطلاقا من العناصر اللغوية وطبيعة العلاقات التي تنتظمها. ثم تأويل تقني أو نفسي (psychologique)؛ ومداره تلك الخصوصية أو الكيفية التي ينبثق بها الفكر من داخل الإطار الكلي المميز لحياة المؤلف (واضع النص) النفسية والتاريخية. بمعنى أن فهم نص ما – وفق هذا التصور– هو إعادة بناء تلك الحدوس الأصلية للمؤلف الذي أنتج النص؛ بالتركيز على اتجاهه ونفسيته وأسلوبه من ناحية، وظروف حياته من ناحية أخرى. لذا يصير الفهم من هذا الجانب – على حد تعبير غادامر– بمثابة "إعادة إنتاج للإنتاج الأصلي، أو هو خلق جديد لأول خلق"[3]. وعلى هذا الأساس يكون الهدف الأسمى الذي تسعى الهرمنوطيقا إلى تحقيقه ليس الوقوف على معنى النص كما كان الأمر مع الهرمينوطيقا الكلاسيكية، وإنما فهم الكاتب (موجد النص) بما هو ذات منتجة مبدعة. وفي هذا الإطار نجد شلايرماخر يتوسل بمفهوم "التخمين"(la divination) قصد إعادة بناء الخطاب المعطى بصورة تاريخية حدسية– تنبؤية وموضوعية في الآن نفسه[4].

---

1 Peter Szondi. L'herméneutique de schleiermacher. In poétique. N.2. éd. Seuil. Paris. 1970. p. 142

2 المرجع السابق. ص 49.

3 H.G.Gadamer. vérité et méthode. Seuil. Paris. 1976. p. 128

4 يراجع في هذا الصدد الحبيب بوعبد الله. "مفهوم الهرمنوطيقا". مرجع مذكور. ص 115 وما بعدها.

إن بنية الفهم إذن عند شلايرماخر تروم الخروج من مجال البحث عن المطابقة والمماثلة التامة إلى نطاق الاختلاف والمغايرة الكلية؛ أي الانتقال من ضيق مجال معرفي قديم مؤسس على مركزية المعنى إلى أفق جديد -عبر قطيعة معرفية- هو مجال لا مركزية الفهم[1].

2.2. هايدجر واكتشاف المخفي في النص:

إذا كان شلايرماخر قد ارتقى بالهرمينوطيقا إلى مرتبة الاستقلالية الإبستمولوجية، بجعلها فرعا فلسفيا خاصا يعنى بكيفية فهم النصوص وتأويلها، فإن الفيلسوف مارتن هايدجر (ت 1889) قد أدخلها في نطاق التقصي الفلسفي الوجودي معتبرا أن الفهم ليس مجرد بنية معرفية وإنما يشكل واحدة من البنيات الأساسية للوجود. فعلى خلاف ما بني عليه المفهوم التقليدي القاضي بكون الفهم ينشأ من التفسير، أوضح صاحب "الوجود والزمن" أن الفهم كامن في تربة الوجود الإنساني على نحو يسبق أية عملية تفسيرية. الأمر الذي يجعل كل الأشياء تتميز بميزة جوهرية وهي "المفسرية" (القابلية للتفسير)، بمعنى أن هذه الأشياء لا تبدو عارية مجردة، وإنما مفسرة؛ من حيث هي تؤدي هذه الوظيفة أو تلك، وتقوم بهذا الدور أو ذاك[2]. ومن هنا فإن الهرمينوطيقا في حيز اعتقاد هايدجر هي "نظرية الفهم" نفسها، إلا أن هذا الفهم له معنى خاص عنده؛ أي هو القدرة على إدراك إمكانات الذات للوجود في سياق حياة المرء، ووجوده في العالم. لذا يصير الفهم ليس شيئا يمكن امتلاكه والتمكن منه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود؛ بحيث يمكن (بفتح الميم) من ممارسة الفهم بالفعل على المستوى التجريبي[3]. وبهذا الاعتبار يكون الفهم – من الناحية الوجودية – أمرا ضروريا من جهة، وسابقا على أي فعل وجودي آخر، من جهة ثانية.

إلا أن ثمة بعدا آخر للفهم – في نظر هايدجر – هو أنه مرتبط بالمستقبل مما يجعل النصوص والخطابات ليست مكتفية بذاتها أو كاملة في نفسها وإنما هي قابلة

---

1 مختار الفجاري. الفكر العربي الإسلامي: من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم. عالم الكتب الحديث. الأردن. 2009. ص 3.

2 التأويل والهرمينوطيقا. مرجع سابق. ص 51

3 مجموعة من الباحثين. دراسات في تفسير النص القرآني: أبحاث في مناهج التفسير. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. 2007. ص 41-42.

لقراءات متعددة، وحمالة لدلالات متكوثرة ينتقل وفقها التأويل من طور إلى آخر، وينمو المعنى تبعا لذلك في صورة من صور إغناء النصوص وإثرائها بحسب مقتضيات زمن تلقيها والتفاعل معها، لذا لم يكن غريبا أن يؤكد هايدجر "أن الفهم فعل تاريخي، بمعنى أن النص - أي نص كان - لا يفهم إلا في سياق متطلبات العصر. ومن هنا فإن الفهم يرتبط دائما بالزمن الحاضر ولا وجود له خارج التاريخ، وأن المفسر له فهم خاص يرتبط بعصره، يجب ألا ينفك عنه (بل لا يستطيع ذلك) ليقوم بتفسير النص وفقا لفهم العصر السابق."[1]

وغير خاف أن الطرح الفلسفي لهايدجر في هذا السياق ينطوي على قدر من الجدة مقارنة مع نظرية الفهم الكلاسيكية، على اعتبار أن الفهم نشأ تحديدا من سؤال موضوع على النص يتعمق باهتمام متأصل في حياة المفسر وخبرته، بحيث أن كل فهم يستند إلى فهم مسبق لما يمكن للنص أن يقوله، أي إلى علاقة حياتية بين المفسر والمسألة التي يتطرق إليها النص[2]. وعليه فإن الإنجاز الهرمينوطيقي الأهم لهايدجر - على هذا المستوى - هو اكتشافه ما هو ثاو بشكل مسبق خلف التعبير اللغوي في خبرة الفهم الإنسانية، على حد تعبير جون غروندين[3].

3.2. دلتاي والتحرر من سلطة المتعالي:

إذا كنا أشرنا إلى أن هايدجر ينظر إلى الفهم على أنه "فعل تاريخي" فإنه في تصور "ولهام دلتاي" (1833-1911) (Dilthey.w) تم الارتقاء به إلى مستوى أكثر شمولية، الأمر الذي كان له تأثير كبير على النظرية التأويلية اللاحقة برمتها. إن التاريخ في تصوره يتحقق فيما يتولى الإنسان على الدوام امتلاك التعبيرات المصوغة التي تشكل إرثه وتركته؛ أي أنه يصبح تاريخيا "بطريقة إبداعية" و"لفظ التاريخية لا يقتصر على الإشارة إلى اعتماد الإنسان على التاريخ في فهم ذاته وتأويلها، وإلى لا تناهيه في تحديد ماهيته تاريخيا، بل يشير أيضا إلى استحالة الفكاك من التاريخ، وإلى

---

1 المرجع السابق. ص 43.

2 نفسه. ص 52.

3 Grondin Jean. L'universalité de l'herméneutique. Paris. 1943. (Essais philosophique). p. 135

الزمانية الصميمة لكل فهم[1]. وتبعا لهذا يبدو أن دلتاي حاول تطوير الهرمينوطيقا عبر إقحامها في مجال إبستمولوجي دقيق وجعلها منهجا مخصوصا لعلم التاريخ وعلوم الفكر عامة. ورغم أن أفكاره الهرمينوطيقية بقيت مجزأة وغير مكتملة فإنها استطاعت أن تحقق خطوة كبيرة للهرمينوطيقا بمواجهتها لتحدي التاريخية؛ إذ جعلت من الانتقال من منهجية للفهم، إلى منظور أكثر كلية وشمولية، أمرا ضروريا. ليتحول بذلك موضوع الهرمينوطيقا من مجرد البحث عن المعنى في النص إلى إثارة قضية الفهم وتحديد منهاجه وشروطه[2]. لذا يمكن القول إن القضايا التي طرحها دلتاي جعلت الهرمينوطيقا الحديثة منفتحة على آفاق جديدة بحيث خرجت بها من ضيق "المعيارية" التي رافقت الهرمنوطيقا القديمة والكلاسيكية إلى سعة الشمولية والعلمية والموضوعية "ليتحرر المشروع التأويلي ومعه الإنسان من سلطة الأصل المتعالي. فبدل الحديث عن تاريخ التأويلات وتسلطها على رؤية الكائن وجعله يتناهى إبداعيا إلى مجرد ماهية تاريخية ترجى استعادتها، بدل ذلك يتم إشاعة فكرة دينامية الفهم كإجراء منهجي في يد الإنسان ليحرر ذاته من أوهام التاريخ معيدا تشكيل أشياء الماضي وكل ما له صلة بإرث الإنسان الأول بطريقة مغايرة، يتحول معها التاريخ من مجرد وقائع وأحداث إلى كتابة إبداعية تصل القريب بالبعيد وتعطف الحاضر على الماضي"[3]. وبهذا فقد حقق دلتاي –على الأقل– هدفين أساسيين في مشروعه الهرمونيطيقي؛ يتمثل أولهما في تركيز مسألة التأويل على شيء له وضع ثابت وموضوعي. الأمر الذي جعل الدراسات الإنسانية تطمح إلى بلوغ معرفة ذات "صواب" موضوعي، بالنظر إلى كون موضوعها ثابتا إلى حد ما. ويتجلى الأمر الثاني في أن هذا الموضوع يحتم انتهاج مسالك تاريخية للفهم. إذ "يتعذر أن يحصل الفهم إلا من خلال الإحالة على الحياة ذاتها بكل ما تتصف به من تاريخية وزمانية"[4]. وكما هو واضح فإن كلا الهدفين موصولان بالنزوع إلى جعل الهرمينوطيقا منهجا للعلوم الإنسانية، بحكم أن الهم الكبير

---

1 عادل مصطفى. فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا. دار رؤية للنشر والتوزيع. 2007. ص 135.

2 الحبيب بوعبد الله. "مفهوم الهرمينوطيقا". مرجع سابق. ص 117.

3 عبد الغني بارة. الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي. الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف. 2008. ص 195

4 عادل مصطفى. فهم الفهم. مرجع مذكور. ص 152

الذي شغل دلتاي هو التأسيس الإبستمولوجي لعلوم الإنسان من خلال "نقد العقل التاريخي"[1].

4.2. غادمر وتأسيس نسبية الفهم:

لقد سار غادمر على خطى هايدجر من جهة العمل على نقد المنحى التقليدي للهرمينوطيقا الباحثة عن المنهج، مؤكدا على أنه يتعين رسم مسار مغاير يتناول أساسا عملية الفهم في حد ذاتها، وكذا مساراتها وملابساتها التاريخية. لذا نجده "يؤكد على ضرورة تجاوز المناهج لتحليل عملية الفهم نفسها في فعالياتها وحيثياتها التاريخية. مادامت كل المناهج – بما فيها العلمية – تتأسس على التفكير التأويلي"[2]. وعليه فإن المنطلق الأساس في المشروع الهرمينوطيقي عند غادمر يتمثل في كون أي نص هو في جوهره مضمون معرفي وليس شكلا جماليا مجردا. إلا أن تلك المعرفة تبقى– في نظره– بعيدة عن التصور الرومانسي القاضي بأن النص كاشف عن التجربة الحياتية أو النفسية للمؤلف (المبدع)، مما يعطي للنص استقلاليته الخاصة ووجوده الفريد اللذين بهما يتميز وينفصل عن نفسية المبدع.

ولعل ما يحقق استقلالية النص – وفق هذا التصور – هو فعل الكتابة؛ إذ بها "يستقل النص عن كل العناصر النفسية التي تولد عنها، ويصير بذلك حاملا لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت"[3]. وبهذا يحوز النص القدرة على امتلاك معنى بعيد عن مبدعه فيحرر أفق المعنى من قصد المؤلف. إلا أنه في الآن ذاته تنفتح آفاق جديدة ومستمرة لفهم النص وتنويع قراءاته دونما وقوع في القراءة النمطية المعيارية. فالمعنى عند غادمر ليس حقيقة تاريخية تنتمي إلى الماضي يمكن استخلاصها من خلال البحث عنها، طالما أن المرء يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصة ومعارفه المسبقة. ولأجل ذلك يتحدث غادمر عن نوعين من الأفق: أفق الماضي وأفق الحاضر، وبالتالي يقلب العملية التأويلية رأسا على

---

1 Jean Grondin. L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine. Paris. Librairie philosophique. 1993. p. 155

2 شرف عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة. الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف. بيروت – الجزائر. 2007. ص 24.

3 المرجع السابق. ص 38.

عقب، وخاصة عندما يصر على أن المتاح هو نقل أفق الماضي إلى الحاضر وفهمه ضمن المعطى الراهن. الأمر الذي جعله يقف عكس كل التوجهات الهرمينوطيقية التي تروم إدراك المعنى وهو في سياق الماضي، فاتحا المجال أمام المؤول ليساهم في "صناعة المعنى" بجعل الماضي معاصرا للحاضر. ولا شك أن هذه المعاصرة التي يقتضيها فهم النص إنما تعني فتح الباب أمام النوازع والأحكام المسبقة والتجارب الحاضرة. من حيث هي أمور تؤسس – حسب غادمر – الموقف الوجودي الراهن الذي ينطلق منه القارئ لفهم الماضي والحاضر معا[1].

واضح أن المأزق الذي يوقع فيه تصور غادامر لفهم النص بتأكيده على أن المعنى الحقيقي للنص هو ما يمنحه المؤول له بحسب تجربته الحاضرة، وأن النص فاقد لمعنى في الماضي، هو النظر إلى النصوص باعتبارها قابلة للمعرفة وليست حاملة لها. لأن "اللحظة التي ينفصل فيها النص عن مبدعه تجعله يفقد حينها معيارية الفهم المحدد، وهي السمة التي تجعل النص يتحرك بمعان غير متناهية بحسب الآفاق التي تطل عليه. وبهذا تصبح الهرمينوطيقا عند غادمر تأسيسا لنسبة الفهم طالما كان الفهم هو نتاج أفق المؤول وتجربته الراهنة، فيتغير المعني باستمرار، من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى آخر"[2].

3 – الهرمينوطيقا في المجال التداولي الإسلامي: بين القبول والرد.

شكلت الهرمينوطيقا بمنطلقاتها وخصائصها وأهدافها التي توقفنا عند أبرز معالمها فتحا جديدا في نطاق الفكر الحديث بشكل عام، وفي مجال قراءة النص الديني الإسلامي خاصة، لذا كان من البديهي أن تتشكل إزاء هذا المعطى الجديد مواقف متباينة تراوحت بين التأييد والرفض. فمن جهة ذهب البعض إلى أن الهرمينوطيقا هي السبيل الوحيد لفهم النص. من دون الالتفات إلى التغيرات الكبيرة التي لحقت المصطلح من جهة، والخلافات الجذرية بين مفكري الغرب تجاه العلم الموصول به من جهة أخرى. فطفق هؤلاء يطبقون رؤى بعض المفكرين ومعتقداتهم بخصوص الهرمينوطيقا على سبيل الإسقاط والتعسف دونما مساءلة ولا نقد، اعتقادا منهم أن

---

1 معتصم السيد أحمد. "الهرمينوطيقا: جذور المصطلح ودلالات المعنى". مجلة البصائر. العدد 50. 2012. موقع على شبكة الأنترنت: www.albasaer.org

2 المرجع السابق.

النظرية الهرمينوطيقية تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني وتمكن من تحقيق قراءة حداثية له بعيدا عن الإنتاج التفسيري الموروث، كما يدعي المحتفون بالفلسفة الهرمينوطيقية، الناسجون على منوالها.

1.3. منزع الاتباع والتأييد:

يمثله – من ضمن من يمثلونه– نصر حامد أبو زيد الذي يقول بشأن هرمينوطيقا غادمر: "تعد الهرمينوطيقا الجدلية عند غادمر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر في علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن. لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر – من خلال ظروفه – للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة في تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك"[1].
ويكاد لا يختلف تصور أبي زيد أعلاه عن تصور المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الذي يضع حدا فاصلا بين "الدين" الثابت السرمدي، وما يسميه "المعرفة الدينية" التي هي متغيرة متحولة عبر الزمان والأفق التاريخي والفكري؛ أي "باعتبارها تتطور بالضرورة وباستمرار. الأمر الذي يفرض على المسلمين أن يعيدوا بناء تأويلاتهم الدينية وفق فهمهم المتغير للعالم"[2]. من منطلق أن المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك. ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل[3].

وغير خاف أن المحصول المتوقع من الممارسة التأويلية كما يؤسس لها الرجلان أعلاه (ومن يدور في فلكهما) في واقع النص القرآني هي معرفة دينية نسبية ومتحركة

---

1 نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. ط. 6. 2001. ص 49.

2 ولاء وكيلي. الحوار حول الدين والسياسة في إيران: الفكر السياسي لعبد الكريم سروش. ترجمة حسن أوريد. دار الفنك. الدارالبيضاء. المغرب. 1999. ص 33.

3 عبد الكريم سروش. القبض والبسط في الشريعة. ترجمة: دلال عباس. دار الجديد. منتدى الحوار العربي الإيراني. لبنان. بيروت. 2002. ص 30.

بشكل لا يؤمن (بفتح الميم) أن تكون هناك ملامح ذات تصور ثابت للإسلام، بل ليمكن أن ينظر إلى القرآن على أنه "نص إنساني" كما يستشف من قول نصر حامد أبي زيد الآتي:" إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات. إنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه. لكن يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير؛ أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني (يتأنسن). ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا إلا ما ذكره النص عليها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي. والنص منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه نصا إلهيا وصار فهما (نصا إنسانيا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل"[1].

2.3. منزع الرفض والرد:

في مقابل الموقف "الإيجابي"-إذا صح التعبير- من الهرمينوطيقا الغربية ثمة فئة من المفكرين المسلمين تنكر دور مباحث الهرمينوطيقا في الفهم المنظم للآيات بالنظر لطبيعة منشأ هذا "الفرع المعرفي" الذي له انتماؤه الثقافي كحاضن طبيعي لمضمونه الدلالي، كما له منطلقاته ودوافعه الخاصة، إذ تعتقد أن العوامل الآتية هي سبب تبلور الهرمينوطيقا[2]:

أ- عدم انسجام آيات الكتاب المقدس (الإنجيل والتوراة) مع العقل والبراهين العقلية، كالآيات التي تشير إلى "جسمانية" الله، أو تلك التي تتحدث عن سكر النبي نوح عليه السلام، وما إلى ذلك.

ب- عدم انسجام بعض الآيات مع بعضها الآخر، كالآيات التي تتحدث عن نسب عيسى عليه السلام؛ فنجده في إنجيل متى يعقوب (ع)، بينما ورد في إنجيل لوقا أنه ينحدر من صلب هانئ.

---

1 نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. سينا للنشر. القاهرة. مصر. ط.1. 1992. ص 93.

2 دراسات في تفسير النص القرآني. مرجع مذكور. ص 33-34.

ج- عدم انسجام جملة من آيات العهدين القديم والجديد مع معطيات ومقتضيات العلم (اشتمالها على حيز كبير من الأساطير).

د- انعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل بالنظر إلى تعدد الأناجيل من جهة، واضطراب مضامينها من إنجيل إلى آخر من جهة أخرى.

فعلى ضوء البحث في المنشأ الخاص للهرمينوطيقا إذن، استنتج هذا التيار عدم جدوى مباحثها في فهم الآيات القرآنية، لأن القرآن في منأى عن هذه النواقص والمشاكل، ومن ثمة لا يمكن مقارنة هذه المباحث، بأي وجه من الوجوه، بقضايا التفسير والتأويل بالصورة التي وظفت بها في ساحة الدراسات الإسلامية. يقول الإدريسي أبو زيد -مثلا- في هذا الصدد:"القراءات الجديدة، التي هي في الأصل ثقافة علمية غربية انطلقت من قراءة النص المقدس منذ عصر النهضة أواسط القرن السادس عشر ثم انتقلت منه إلى نصوص أدبية وفكرية وتراثية يونانية وإغريقية، القاسم المشترك بينها (القراءات) أنها قامت على أساس اضطراب النصوص، أي بشريتها، وأن الإنجيل والتوراة قد دونتا بيد إنسانية. وما تبقى من النصوص فهو أصلا منسوب إلى أصحابه من بني البشر. ولهذا فإن هذه المناهج سواء منها الهرمينوطيقي الفينومينولوجي أو التفكيكي كلها مناهج تنطلق من تطبيق العلوم الإنسانية على النصوص الدينية نازعة عنها القدسية، ومؤمنة بنسبية المعنى، وشاكة في موثوقية التدوين، ومعطية مجالا أوسع للتأويل، ودورا أكبر للقارئ والشارح في إعادة إنتاج النص. بعبارة أخرى، يصبح النص ذا مصدر بشري وسياق بشري ومآل بشري. مما جعل هذه المناهج - وخاصة المنهج الهرمينوطيقي - أكثر جرأة في نزع المعنى وفي تحطيم السياق وفي تفكيك العلاقات القائمة بين العبارات، وفي التأويل البعيد المغرض لقلب النوايا وعكس المقاصد، والتي هي طرق ملتوية لإنتاج معنى جديد في سياق جديد لا علاقة له البتة بالسياق الذي أنتج فيه النص معناه الأول[1].

---

1 الإدريسي أبو زيد. "الاتجاه الهرمينوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية". على الموقع الآتي: www.tafsir.net

3.3. الرؤية الانتقادية التوفيقية:

مهما يكن من أمر هذا الموقف أو ذاك فإن المطلوب، من الناحية المعرفية، ليس رفض الهرمينوطيقا جملة وتفصيلا وإقصائها من المجال التداولي الإسلامي بحجة نشأة المصطلح في فضاء معرفي له خصوصيات مغايرة لتلك التي تميز نطاق الثقافة الإسلامية، ولا قبوله كما هو في أصله بحمولاته المعرفية والإديولوجية والثقافية، لأن عدم الإلمام بالأطر الإبستيمية التي تحتضن المفهوم (الهرمينوطيقا) في منشئه الأصل، وغياب الوعي بمرجعياته ووضعه في الحقل النظري الدقيق كل ذلك من شأنه أن يولد الالتباس والإرباك في التعامل معه فهما وممارسة.

لذا فإن الإدراك الجيد للإطار المرجعي والمعرفي للمفهوم يمثل ضرورة إبستمولوجية تؤمن (بتشديد الميم) حسن التوظيف، وتوفر من الشروط والحدود ما ينأى عن ضبابية الرؤية وسوء الفهم، وضيق الأفق. فالمسألة تتجاوز فيما نحن فيه قضية المصطلح في ذاته إلى قضية أشمل وأعمق تتصل ببنية الثقافة ومتانة أنظمتها وأنساقها النظرية والمعرفية ومدى قدرة أهلها على تأصيل كل ما هو دخيل من مفاهيم ونظريات ومناهج[1].

وعلى هذا الأساس فإن اعتبار الهرمينوطيقا "قاعدة أنطولوجية للفهم الموضوعي" مع شلايرماخر مثلا، أو كونها "حوارا بين تجربة النص وتجربة المتلقي" عند دلتاي، أو عدها "اكتشافا لما لم يقله النص" مع هايدجر، أو اقتضاؤها "ثبات معنى النص وتغير مغزاه" عند هيرش، وما إلى هذا من منطلقات الممارسة الهرمينوطيقية كما صيغت في الفكر الغربي، إن كل ذلك يقتضي - عند محاولة قراءة النص القرآني في ضوئه أو استنادا إلى ما يتيحه من وسائل وإمكانات للفهم والتأويل- قدرا من الحذر المنهجي والمعرفي تجنبا للتقليد الناسخ والتنزيل العشوائي للإنتاج الفكري الأجنبي. ومن الطبيعي ألا "تشذ المناهج الغربية -خاصة المنهج الهرمينوطيقي- عن هذا الوضع. فقد نشأت وترعرعت في بيئة متطلعة إلى كسر شوكة الوصاية الكنسية، وتشبعت بهاجس فكري نزاع إلى تفكيك النصوص الكتابية ونقدها. ومن هنا تلوح محاذير اجتلاب هذه المناهج بنصها وفصها إلى ساحة الدرس القرآني، إذ سيؤول هذا الاجتلاب إلى تقليد

---

1 الحبيب بوعبد الله. "مفهوم الهرمينوطيقا". مرجع مذكور. ص 110.

الغرب في موقفه من نصوصه المقدسة التي لا تعدو أن تكون وثائق تاريخية يحيفها التحريف والتبديل، ومن ثم تنزيل هذه المناهج على النص القرآني ببعدها الغربي"[1].

ولعل من المآزق المنهجية التي وقعت فيها القراءات المعاصرة للنص القرآني من خلال تطبيق الوسائل الغربية كما هي ما يأتي:

أ- المماثلة بين الموروث الإسلامي (قرآنا وسنة)، بخصائصه المعروفة، وبين الموروث التوراتي والإنجيلي الذي تخلف عن مواكبة العصور اللاحقة في الغرب بمسافات بعيدة.

ب- تجاهل المنزع الوضعي للمناهج الغربية قاطبة، الأمر الذي قاد إلى الاصطدام مع البعد الإلهي لمصدر القرآن الكريم وحقانيته وخصائصه الإعجازية.

ج- التعاطي مع المناهج الغربية جميعها على أنها تؤدي إلى حقائق موثوق بها، ومن ثمة قدرتها على استنفاد إمكانات النص دلاليا ومقاصديا، وعلى الكشف عن المحجوب واللامفكر فيه[2]، حتى وإن كان متعارضا مع النص نفسه. على نحو ما حصل في دائرة الثقافة الغربية من اندفاع كلي في الهجوم على النصوص الدينية، وحرية مطلقة في تقويض أركانها ومقوماتها التي تنبني عليها.

وبالنظر إلى ذلك يبدو أن النص الديني الإسلامي غير مشمول "للعروض الحداثوية" الرامية إلى إعادة قراءة القرآن بما يناسب العصر بالصورة التي قدمها أعلام الهرمينوطيقا الحديثة. فسر الإشكالية المثارة حول إعادة قراءة النص القرآني لا تعدو كونها "مجرد عدوى أصابت بعض عقول الأمة، وحمى سرت في جسد البعض ممن عاش إشكالية الغرب حول اقتران الدين بالعلم وحاكمية الكنيسة. وكيف أن الأوروبيين تخلصوا من مرجعيات الكنيسة ورجعيتها، وانطلقوا إلى أفق العلم الرحب. ولا ريب أن تسرية الحكم إلى النص الإسلامي فيه من الإجحاف واللاموضوعية ما لا

---

1 قطب الريسوني. النص القرآني: من تهافت القراءة إلى أفق التدبر. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية. ط.2010. ص 403.

2 نفسه. ص 402.

يخفى، لأن تسرية هذا الحكم يعد كاشفا إنيا عن العدوى التي يعيشها البعض لا أزمة النص الديني"[1].

إن التأمل الدقيق إذن في أهداف ومقاصد "النظرية" الهرمينوطيقية -بصرف النظر عن التباين بين تنزيلاتها- يقود إلى أن هذه النظرية تتعارض في الكثير من مقتضياتها مع المبادئ الدينية الإسلامية من عدة أوجه، وتبعا لهذا فإن العديد من تطبيقاتها على النص القرآني -كما سنوضح من خلال نموذج نصر حامد أبو زيد- تبقى في جانب كبير منها تعسفا عليه. من هذه الأوجه[2]:

أ- إن الفكر الإسلامي يؤمن "بمحورية المؤلف" في تفسير النص الديني لا "بمحورية المفسر" كما تدعي النظرية الهرمينوطيقية، أي أن المفسر يحاول التعرف على تعاليم السماء من خلال النص القرآني، وليس هناك من مسلك لفهم تلك المعاني والتعاليم إلا عبر النصوص الدينية.

ب- إن النظرية الهرمينوطيقية تقضي -من بين ما تقضي به- بـ"تاريخية الفهم"؛ أي أن لكل زمان ومكان، بل لكل شخص قراءة محددة للدين وللنصوص الدينية. الأمر الذي يستلزم أن لكل عصر دين أو شريعة، أو قراءة جديدة لذلك الدين على الأقل. ولأجل ذلك لا بد أن تتغير المفاهيم والمعتقدات الدينية في كل عصر. وهذا محال لما فيه من تناف مع جوهر الدين وتصادم مع حقائقه.

ج- إن القول "بنسبية الحقيقة" في النظر الهرمينوطيقي يترتب عليه أنه لا مسوغ لتخطئة بعض التفسيرات والآراء، طالما أن لكل أن يفهم حسب خلفياته ومقاصده. ومن هنا فجميع القراءات والتأويلات مشروعة. وهذا محال أيضا، لأنه يقوض النص القرآني من أساسه ويذهب بالحقائق الدينية رأسا. مثلما يشرع لفوضى المعنى واضطراب الفهم. فيشيع -لا محالة- الشك المطلق واللاأدرية ويعم مبدأ عدم التناقض، وبالتالي يتزعزع الإيمان وتخلخل معه المعرفة الدينية المتوقفة على أساس معتقدات ومبادئ دينية محددة راسخة وثابتة.

---

1 منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل. أبحاث السيد كمال الحيدري. بقلم طلال الحسن. ج1. دار فراقد. 2012. ص 19.

2 التأويلية (الهرمنوطيقا). مرجع سابق. على موقع:www.aldhiaa.com

د- ادعاء بعض أعلام الهرمينوطيقا أن بإمكان المؤول الوصول إلى فهم "المؤلف"(موجد النص) أو يفوقه. وهذا مردود كذلك بالنظر العقلي، بحكم أن مقصد "صاحب النص" محجوب عن المؤول-كائنا من كان- فكيف يكون التفوق في فهم النص على صاحب النص نفسه؟. ومن هنا لا يستقيم تنزيل هذه المقولة على النص القرآني؛ إذ لا يمكن للمؤول - مهما أوتي من علم- أن يضاهي العلم الإلهي فضلا عن أنه يتفوق عليه. وهو إن ادعى ذلك فإنه -لا شك- محرف لدلالة النص وكابت لمقاصده[1].

4 - أنموذج هرمينوطيقي: عرض ونقد

ليس من نافل القول التأكيد على أن القراءة التاريخية للنص القرآني تعتبر من أبرز القراءات الحداثية انتشارا وتداولا بين العديد من المفكرين العرب والمسلمين، خاصة أولائك الذين افتتنوا بالنموذج الهرمينوطيقي (التأويلي) الغربي، وتعلقوا بمسالكه ووسائله لأجل إثبات "تاريخية النص القرآني" ومحاولة إحداث قطيعة مع مناهج القدامى في تفسير وقراءة النص الديني، والابتعاد ما أمكن عن مناهج التأويل التراثي.

وعلى اعتبار أن لهذا التوجه أعلامه ومنظريه وكتابه المتعددين المعروفين فإنه يصعب - فيما نحن فيه- التوقف عند كل إنتاجاتهم في المجال، والإتيان على مجمل ومفصل أفكارهم وأطروحاتهم في الموضوع. فهذا مما لا يستوعبه بحث يتوخى الاختصار ويروم الاختزال. لذا قصرنا الاهتمام على نموذج يعد - في حيز الاعتقاد الشخصي على الأقل- متميزا، بالنظر إلى شهرته مقارنة بأقرانه في قراءة النص القرآني من جهة، وبالنظر أيضا إلى جرأته في التعاطي مع هذا النص، وما أثاره ذلك من جدال ونقاش من جهة أخرى. وليس المقصود ههنا إلا الباحث المصري المرحوم نصر حامد أبو زيد. فماذا تعني التاريخية؟ وكيف وظفها أبو زيد في قراءة النص الديني، ثم ما المزالق التي وقع فيها الرجل على هذا المستوى؟

يقول المفكر اللبناني علي حرب:" تعني التاريخية أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية،

---

1 قطب الريسوني. النص القرآني. مرجع مذكور. ص 405.

كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغير؛ أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"[1]. أما التاريخية في نظر الفرنسي آلان تورين (Alain Touraine) فهي"المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي ووسطه التاريخي الخاص به". ويضيف: "ما سوف أدعوه بالتاريخية هو الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل، والاشتغال على نفسها بالذات وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية"[2]. وبناء على هذا فإن تاريخية النص- أي نص كان- إنما تدل على اقترانه بالواقع الزماني والمدار المكاني الذي وجد فيه، بما يجعل هذا النص لا يعدو كونه نتاجا للظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تشكل في نطاقها، محصورا في بيئة تبلوره، غير مفصول عن دواعي وأسباب تكونه. كعدم انفصال العلة عن المعلول. فحيثما دارت التاريخية دارت عللها وموجبات وجودها[3].

ضمن هذا الأفق العام، عندما نعود إلى نصر حامد نجد أن رؤيته حول تاريخية القرآن إنما تتحدد في بلوغ معرفة تاريخية وعلمية بالنصوص الدينية، وما يقتضيه ذلك من نظر إلى طبيعة القرآن وماهيته من حيث هو نص لغوي ومتن تاريخي بشري، وواضح أن "البحث عن هكذا معرفة يستلزم نزاعا وجدالا مع النظرة التقليدية (التوجه الإديولوجي) الرائجة في قراءة علوم القرآن وعلوم الحديث. والتي تستلزم بدورها إعادة بلورة، وصياغة قراءة جديدة باحثة في علوم القرآن. والتي سيتقرر في نهايتها أن مفهوم النص الديني لا بد أن يبنى على القول بتاريخية هذا المحصول الثقافي"[4]. فحسب نصر حامد إن أحد أهم المداخل للوصول إلى الوعي العلمي والتاريخي للنصوص الدينية يتمثل في الوقوف بوجه الرأي القائل إن الله هو الملقي والمتكلم للنصوص الدينية، وإن هذا النص متلبس بلباس القداسة وبثوب المتافيزيقا. والتأكيد على الرأي المقابل

---

1 علي حرب. نقد النص. المركز الثقافي العربي. 1998. ص 65.

2 محمد أركون. الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي، بيروت. والمركز الثقافي العربي، الدر البيضاء-بيروت. ط2. 1996. ص 116.

3 قطب الريسوني. النص القرآني. مرجع سابق. ص 210.

4 أحمد واعظي. "تاريخية القرآن عند نصر حامد أبي زيد". ترجمة: حسين صفي الدين. مجلة المحجة. العدد 25. 2012. ص 71.

القاضي بأن لهذا النص بعدا تاريخيا وبشريا وثقافيا، ويجب أن نتوجه إلى الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي عند استنطاق مفهومه[1].

ومن البين أن تشديد أبو زيد على البعد التاريخي للنصوص الدينية، ومهاجمته أصحاب المنطق الديني التقليدي من جهة إهمالهم - وفق تصوره- الجانب التاريخي للوحي، راجع إلى فهم مخصوص لهذا البعد التاريخي، يتمثل في إيجاد رؤية تاريخية علمية للنصوص الدينية تتعدى البحث عن الحقائق التاريخية والحوادث والاتفاقات التي حدثت في عصر نزول الوحي (كما يحصل في مباحث علم التاريخ)، إلى الاعتماد على المعطيات المعرفية التي تتيحها فلسفة اللغات تحديدا، وبالأخص تلك التي تتناول قراءة النصوص الدينية[2]. يقول أبو زيد -في هذا الصدد- مقارنا بين نظرته التاريخية للنصوص ونظرة "ذوي الفكر الديني التقليدي" غير التاريخية:" إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص - الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي- الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع تاريخي واجتماعي، هو نقطة البدء والمعاد. إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى. ثم يتناول النصوص الدينية جاعلا إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد. وبعبارة أخرى، نجد المعنى مفروضا على النصوص من خارجها"[3]. وبالتالي فهو يسعى إلى نقل مركز اشتغال التأويل من خارج النص القرآني إلى داخله استنادا إلى ما يسميه بـ "التأويلية الحية أو المنفتحة" التي تنطلق من حقيقة أن الاختلافات الإمبريقية في المعنى الديني جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في معنى الحياة عموما. من هنا - حسب نصر حامد- فـ"السعي إلى تأسيس تأويلية حية مفتوحة، ضدا للتأويلات السلطوية والكليانية، ينبني على حقيقة فحواها أن تأويل القرآن هو في جوهره سعي لصياغة معنى الحياة. وإذا كنا حقا جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة؛ سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين.

---

1 نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1994. ص 10-12.

2 أحمد واعظي. مرجع مذكور. ص 73. ثم نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. سينا للنشر. 1994. ص 188 وما بعدها.

3 نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. مرجع سابق. ص 189-190.

فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيره وتبنى عليه أو تعارضه"[1].

ولا شك أن طرح نصر حامد بخصوص "تاريخية النص القرآني"؛ من حيث هي إحدى أهم المقولات التي تستند إليها الهرمينوطيقا الفلسفية، يفضي إلى جملة من النتائج المباينة- بل المتصادمة- مع المنطق التقليدي السائد في فهم النصوص الدينية. نوجزها فيما يأتي:

أ- **عدم إمكان تحقق تأويل محايد للنص:** على اعتبار أن فهم النصوص متوقف في جزء كبير منه على تموقع الإنسان داخل بيئته الثقافية والاجتماعية. فإذا أمعنا النظر في النصوص والمتون الدينية، من الناحية الأنطولوجية (الوجودية)، لوجدنا أنها محكومة بالأحداث التاريخية وواقع اللغة، كما للواقع الاجتماعي والثقافي في عصر صدور وحدوث النص. وإذا نظرنا، من الزاوية الإبستيمولوجية (المعرفية) لألفينا أن تشكل الوعي بالنص محكوم أيضا بتلك العوامل المذكورة. ومن هنا - تبعا لنصر حامد- فإن دلالة النص لا تنحصر في نظام الدلالة الذي يحدد مسبقا من خلال الحوادث التاريخية والزمانية، واستنادا إلى السياق الثقافي والاجتماعي لزمن الصدور، وإنما سينفتح لزوما على آفاق مستقبلية يتوجه النص فيها إلى مخاطبين جدد في عصور جديدة، تشكل عندها "القراءة الإبداعية" للنص على أساس كشف المحددات التي ترسم دائما التأويل تبعا للبيئة الثقافية واللغة الموظفة[2].

ب- **ثبات المنطوق وتغير المفهوم:** بحكم أن "النصوص الدينية تأنسنت (صارت إنسانية) منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم"[3]. وهذا لا شك

---

1 نصر حامد أبو زيد. التجديد والتحريم والتأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء. ط.1. 2010. ص 215.

2 نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. مرجع مذكور. ص 115. ثم أحمد واعظي. مرجع مذكور. ص 76 وما بعدها.

3 المرجع نفسه. ص 118.

مسلك المفكر الأمريكي "هيرش" الذي يضع تقابلا بين "المعنى اللفظي"(verbal meaning) و"المغزى"(significance). الأمر الذي يفرض علينا -حسب نصر حامد- أثناء مطالعتنا للنصوص الدينية والتراثية النظر إليها من ناحيتين؛ الأولى لها علاقة بإدراك الدلالة الأصلية والتي تعد من سنخ الفهم التاريخي (قراءة تاريخية). أما الثانية فتتمثل في فهم النصوص من خلال حضورها في السياق الاجتماعي والثقافي المعاصر؛ أي محاولة إعادة قراءة وفهم النصوص لا على أساس الواقع الأصلي في زمن نزول النص، بل على ضوء الواقع الاجتماعي القائم[1].

ومؤدى هذا أن النص القرآني إذا توجه بمنطوقه الثابت إلى المخاطبين الذين نزل فيهم وتشكل في إطار بيئتهم الثقافية، يكون حبيس هذا السياق التاريخي المحدد. أما مفهومه فمتغير متبدل تبعا لتغير العصور وتبدل الأمكنة، وتبعا لاختلاف أفق المتلقين له وتباين تجاربهم. وهو لهذا لن يصير إلا وعاء فارغا قابلا لما يملأ به من كل قراءة، وفضاء مفتوحا لما يمكن من التأويلات والاحتمالات ومراتب الدلالة[2].

ج- **تنسيب الأحكام وتشتيت دلالة النص:** إن إقرار نصر حامد أبو زيد بانفتاح النص القرآني وقابليته لقراءات وتفسيرات عديدة وفقا لتبدل الأزمنة والعصور واختلاف وجهات المؤول المعرفية، ووفقا أيضا لطبيعة الرؤية الحاكمة على عناصر المنهج المتبع في الاستنطاق والفهم، إن كل ذلك يجعل النص رهين أفق المؤول وتمثلاته الخاصة التي لا تنفك عن تجربته في التلقي وقدرته على "توليد" الدلالات و"صناعة" المعاني، من منطلق أن كل قارئ يخلق النص، فهو خلاق آخر يساير خلاق النص[3]. ولا شك أن "هذه التعددية في التلقي والاستقبال، وهذه الإمكانية في الفهم والتأويل تحيل على تاريخية القراءة وتزيد الأحكام تعلقا بظروفها وسياقها

1 أحمد واعظي. مرجع سابق. ص 74. وللتوسع ينظر: نصر حامد أبو زيد. النص والسلطة والحقيقة. المركز الثقافي العربي. ط.4. 2000. ص 159 وما يليها.

2 قطب الريسوني. النص القرآني. مرجع سابق. ص 288-289.

3 نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. مرجع سابق. ص 241.

الزمني. ومن هنا لا يمكن حمل الآيات القرآنية على معنى مستقر ودلالة ثابتة، بله أن تدعي إمكان القبض على ناصية المطلق"[1]. وهو أمر من شأنه أن "يفرغ النص الديني من دينيته" وينزع عنه قدسيته وحقانيته اللتين بهما يعرف كـ "وحي"، ويتعالى على غيره من النصوص البشرية الدنيوية.

د- **أنسنة النص القرآني وانتهاك قداسته:** يصر نصر حامد في أكثر من موضع من كتابه"نقد الخطاب الديني" وكذا في"مفهوم النص" و"النص والسلطة والحقيقة" على كون النصوص الدينية ليست، أولا وأخيرا، إلا نصوصا لغوية بما أنها تنتسب إلى نسق ثقافي مخصوص وبنية ثقافية محددة، تم إنتاجها وفقا لقوانين ذلك النسق وضوابط تلك البنية اللذين تعد اللغة النظام الدلالي المركزي فيهما. فميزة النصوص الأساسية كونها لا تنفصل عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تحتضنها، إلا أنها من جانب آخر تخلق شفرتها الخاصة التي تساهم في إعادة ترتيب وبناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد. ومن هنا -حسب أبو زيد- فإن أصالة النصوص وتحديد درجة إبداعيتها إنما يقاسان بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي وما تحققه نتيجة لذلك من تطور في الثقافة والواقع معا[2]. الأمر الذي يستند إليه الباحث كمبرر لتجريد النص القرآني من طابعه القدسي السماوي و"ينزل به إلى الأرض" لتساوى مع غيره من النصوص البشرية وبالتالي يصبح قابلا ليجري عليه ما يجري عليها من تحليل وتفكيك، ويخضعه لما تخضع هي له أيضا من تفسيرات وتأويلات على قدر ما تتيحه مناهج التحليل وأدوات القراءة. يقول في هذا السياق:"لعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول إن النصوص الدينية نصوص لغوية شأن أي نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة. فالقول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية

1 قطب الريسوني. النص القرآني. مرجع مذكور. ص 289.

2 نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. مرجع مذكور. ص 204-205.

بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم.. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة"[1].

وكما سبق البيان - في فقرات سابقة- فإن تبني نصر حامد "القول ببشرية النصوص الدينية" بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة (فترة إنتاجها وتشكلها) يترتب عليه بالضرورة أمران، أولهما أن هذه النصوص "نصوص تاريخية"؛ بما أن دلالاتها ومقاصدها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءا منه. وعلى هذا الأساس فإن اللغة والمحيط الثقافي الموصول بها يمثلان المرجع الأساس في التفسير والتأويل. وثانيهما أن "تاريخية الدلالة" لا تعني، بأي حال من الأحوال، تثبيت المعنى الديني عند فترة تشكل النصوص، من منطلق أن اللغة - التي هي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ثابتة ساكنة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. وحركية اللغة هاته - حسب نصر حامد- تنعكس على حركية النصوص فتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز[2].

ولعل ما يثير الانتباه عند صاحب "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" أن تلك "الحركية اللغوية" وبعدها النصية وانعكاساتهما على الفهم والتأويل، كما على التشريعات والأحكام، يوظفها أيضا في معالجته لقضية "الناسخ والمنسوخ" بما هي قضية يتجلى فيها بوضوح -كما يتصور- تغير النصوص وتبدل التشريعات. فالنسخ عنده "إبدال نص بنص آخر مع بقاء النصين معا". والأحكام الشرعية خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، لذا لا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور[3]. ولا يخفى ما في التحديد الذي يقدمه الرجل للنسخ من إجحاف وتعسف، بحكم أن النسخ لا يتعلق بالنص وإنما بالحكم الدال عليه. أما النص فهو باق سواء كان ناسخا أم منسوخا. لم يلحقه التبديل لا خلال زمن النزول ولا بعد وفاة النبي عليه السلام[4]. وإذا كان ثمة من تبرير لتعاطي نصر حامد مع

---

1 نفسه. ص 208-209.

2 نفسه. ص 210.

3 نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص. مرجع سابق. ص 121.

4 لمزيد تفصيل في هذه النقطة يحسن الرجوع إلى فريدة زمرد. أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد. مطبعة آنفو-برانت. فاس. المغرب. 2005. ص 72 وما يليها.

النص القرآني على هذا النحو إنما هو الاقتراب ما أمكن من نقض طبيعة النص القرآني المتعالية وجعله موصولا بواقع العرب التاريخي والاجتماعي الذي "تشكل" في نطاقه؛ أي من حيث هو "نص لغوي إنساني" مرتبط بالثقافة التي تشكل خلالها وباللغة التي كتب بها. وبالتالي فهو نتاج معرفي قابل لأن يستجيب للشروط النقدية التي تخضع لها سائر الإنتاجات المعرفية الأخرى التي يبدعها البشر[1].

5 - التقويم التكاملي للنموذج:

لقد تبين من جملة ما عرضناه عن تصور أبو زيد - المستند إلى الهرمينوطيقا الغربية في قراءة النصوص- أن مدار الأمر عنده في التعاطي مع النص القرآني أنه "منتج ثقافي" لا يختلف، من جهة ارتباطه باللغة وتجسده فيها، عن بقية النصوص الإنسانية من تفاعل ومؤثرات. لذا -كما يقول- فإن "الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره. فالواقع أولا والواقع أخيرا. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة". ولا شك أن طرحا من هذا النوع ينطوي على محاذير عدة تصطدم مع جوهر النص القرآني نجملها في الملاحظات الآتية:

أولا، إن الإفراط في الاعتداد بتأثير الواقع الاجتماعي والسياق الثقافي على النص القرآني يجعل "المحورية" تنتقل من النص إلى الظروف التاريخية والثقافية والتحولات الاجتماعية، وبالتالي تغدو هاته العوامل بجملة هي الأصل المؤثر في دلالة النص، كما يصير هذا النص -لا محالة- مجرد تابع لها ومنفعل بها. وهذا مما لايتصور حدوثه مع النص القرآني. لأنه كما لا يجوز -حسب تصور نصر حامد- "إهدار الواقع لحساب النص" فكذلك لا يمكن إهدار النص لحساب الواقع. فالأديان بشكل عام "إنما جاءت لتسمو بالواقع لا أن تستسلم له"[2]. مثلما أن النصوص الدينية إنما وجدت لتضبط الواقع لا أن تنضبط هي به.

1 للتوسع يراجع علي حرب. الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي. 1997. ص 101 وما بعدها.

2 جمال البنا. تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين. دار الشروق. القاهرة. مصر. 2008. ص 242.

ثانيا، إن القول بوجود معنى نسبي غير ثابت للنص القرآني يحرر الطاقة التأويلية للقارئ فيتوسع إلى أبعد الحدود في معنى النص مما قد يوقعه في الانقطاع الكلي عن الدلالة الأصلية المحددة في زمن النزول. وتبعا لذلك يجوز للقارئ أن يعيد صياغة معنى النص على أساس المستجدات المعرفية والاجتماعية الحاصلة، على نحو يدخل (بضم الياء) في فوضى التأويلات، ويوقع في تيه الإسقاطات التي لا يتحملها النص القرآني ولا تنسجم مع طبيعته.

ثالثا، إن "خطة التأريخ" التي توسل بها أبو زيد تستهدف بالأساس رفع عائق "الحكمية" المتمثل في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام أزلية ثابتة[1]. والمسلك المؤدي إلى ذلك هو ربط آيات الأحكام بسياقها التاريخي ووقائع نزولها على نحو يجعل النص محصورا في نطاق أسبابه الخاصة مقتصرا عليها، ولا يتيح تعدية حكمه في أفق المستقبل إلى وقائع مشابهة في المناط والعلية[2]، وهذا شكل من أشكال قتل النص وإهدار لحركيته المتجددة التي تناسب مختلف الأزمنة والأمكنة.

رابعا، إن دعوى "الأنسنة"(القول ببشرية النص) التي يبني عليها أبو زيد قراءته للنص القرآني تهدف- من بين ما تهدف إليه- إلى رفع عائق القداسة الذي يتمثل في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس. والعملية المنهجية المحققة لذلك هي نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى الوضع البشري. بحيث ينزل من منزلة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي. وبالتالي يتم فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه بشكل كامل بالمتلقي البشري الذي يمارس استنطاقه للنص من خلال خلفيته المعرفية ومرجعيته الثقافية ووضعيته الاجتماعية والسياسية، فلا يكون المحصول حينئذ إلا إبداعا لمضامين إنسانية صرفة[3]، ودلالات تعكس مقاصد القارئ أكثر مما تنطق بحقيقة النص.

---

1 طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. 2006. ص 184.

2 قطب الريسوني. النص القرآني. مرجع مذكور. 285.

3 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. مرجع مذكور. ص 178-181.

خاتمة:

لقد أفضى البحث الذي توخى رصد حركية الهرمينوطيقا في السياق الغربي نشأة وتطورا، وفي السياق العربي الإسلامي استقبالا وتوظيفا، إلى جملة نتائج نلخصها على النحو الآتي:

- إن الهرمينوطيقا، من حيث هي فرع معرفي يعنى بتفسير النصوص وتأويلها، عرفت تحولا جوهريا على صعيد موضوع الاشتغال إذ انتقلت من العناية بالنصوص المقدسة تحديدا (في الماضي) إلى الاهتمام بالنصوص البشرية عامة، فيما بعد.
- إن ما يميز الهرمينوطيقا الحديثة كونها تبلورت في سياق "إشكالية الفهم المسبق" التي عكست بجلاء "عدم موضوعية الوعي الإنساني المعاصر". ومن ثمة فبدل أن تبقى متمركزة حول تفسير نصوص مخصوصة أخذت شكل علم يعنى بـ "عملية الفهم في حد ذاتها" مما ترتب عليه الانتقال من المؤلف والنص إلى القارئ وكيفية الفهم.
- إن الهرمينوطيقا في المجال التداولي الإسلامي نالت ما يلزم من "التهويل والتهوين"، أو لنقل التمجيد والاحتقار. فقد تم الاحتفاء بها من قبل ثلة من المفكرين المسلمين الذين رأوا فيها وسيلة تساعد على القيام بقراءات تجديدية للنص القرآني كمدخل لتحديث الفكر والواقع. كما تم – بالمقابل– نبذها من لدن فئة أخرى باعتبار منطلقاتها (الهرمينوطيقا) الغربية ومرجعياتها غير الإسلامية، وبالتالي فتطبيقاتها على قراءة النص القرآني تسهم في محو خصوصياته أكثر مما تساعد على فهمه وتأويله. وكلا الرؤيتين غير سليمتين من جانب، ومحتاجتان إلى مراجعة وتعديل من جانب آخر، كما تبين.
- إن القراءة الهرمينوطيقية التي قام بها بعض المفكرين المسلمين من أمثال نصر حامد أبو زيد للنص القرآني تبدو في بعدها العام تقليدا واضحا ونسخا صريحا لما أنتجه الفكر الغربي؛ أي أن محصول الجهد التأويلي – في غالبيته– على هذا المستوى ليس إلا إسقاطا للممارسة الهرمينوطيقية كما تجلت في السياق الغربي، وإعادة إنتاج لتشغيل أدواته المنهجية التي

أوجدها الغرب - انسجاما مع ظروفه الثقافية والاجتماعية والتاريخية وغيرها- لقراءة نصوصه التراثية ومتونه الدينية.

- إن الحاجة - في ظل الواقع الراهن- لماسة (بتشديد السين) إلى تأسيس "هرمينوطيقا عربية إسلامية" حديثة وفق مشروع علمي محكم يحقق قدرا من التوازن والتكامل بين استحضار الموروث الإسلامي التفسيري والتأويلي، واستيعابه على سبيل التحوير والتحويل، من جهة، والاستفادة مما استجد في مجال الإبداع العصري المعرفي والمنهجي تحديدا، من جهة أخرى. الأمر الذي من شأنه أن يقود إلى قراءة متجددة للنص القرآني وإلى فهم مبدع له دونما مس بخصوصيته ولا انتهاك لقدسيته، أو تشكيك في حقانيته وإلغاء لحكميته، ولا مماثلة بينه وبين ما سواه من النصوص البشرية، وما شابه هذا مما تقتضيه "أسلمة الهرمينوطيقا" كما سنوضح في بحث لاحق بإذن الله تعالى، الذي سنضع من خلاله لبنات هذا المشروع ونحدد معالمه الأساسية.

الفصل الثالث

سؤال الدين المستعاد
وجواب الغرب المسيحي
والشرق الإسلامي

تمهيد:

لا شك أن الباحث المواكب لحركة الفكر المعاصر عموما، والفكر الفلسفي تحديدا يلحظ اهتماما غير عاد بـ "سؤال الدين" كما يلحظ بالمقابل تناميا مشهودا للفكر الديني في سياق التطور والتفاعل المعرفي الآخذ في الحصول في سياق الثقافات الحديثة، هذا في الوقت الذي كان فيه مجال الديني (فكرا وممارسة) قد عرف انكماشا وتراجعا غير مسبوقين خاصة مع انطلاق موجة الحداثة بشعاراتها المعروفة، ومبادئها المعلومة. وعلى هذا الأساس فإن العودة إلى الدين هاته أضحت تشكل "ظاهرة" تستلزم وضع أكثر من سؤال سواء في اتجاه أسبابها ومبرراتها، أم في أفق دلالاتها وتأويلاتها، وذلك بالنظر إلى كونها قابلة لأن تنزل منزلة "المنعطف" في سيرورة الفكر الفلسفي الحديث.

1 - الحداثة والدين: مركزية العقل وهامشية الوحي:

إن مقاربة بروز سؤال الدين من جديد وتحليل ظاهرة تنامي التفكير الديني في السياق المعاصر يفرضان – من الناحية المنهجية على الأقل- الرجوع قليلا إلى التاريخ والنظر إلى الأمر من زاوية الحس التاريخي الذي من شأنه أن يكشف عن المواقف والرؤى، ويبرز المعايير العقلانية والأخلاقية التي كانت فاعلا أساسا في تقليص دائرة الدين وتصنيفه ضمن مقولات الفكر اللاعقلاني. ذلك أن "فعل العقلنة" – بما هو مقوم من مقومات الحداثة- أسهم بشكل بارز في بلورة صورة سلبية بخصوص الدين، وخاصة الدين المسيحي، الذي رأى فيه فولتير- مثلا- حليفا قويا للتوحش والهمجية[1].

وعلى هذا الأساس فإن محور اشتغال فلسفة الأنوار بشكل عام كان هو الانتصار المكشوف للعقل والعقلانية من خلال الدفع في أفق تجاوز الاعتقادات

---

1 عبد الرزاق بالعقروز. "عودة المكبوت الديني في الثقافات المعاصرة". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد 43-44. 2010. ص 6.

وأنماط التنظيم الاجتماعي التقليدي، ويأتي في مقدمة ذلك القطع مع الفكر الديني. من هنا كانت ظاهرة "عبادة العقل" هي الميزة الأساسية لذلك العصر. فمبادئ العقل طُرحت بوصفها المبادئ الوحيدة التي يتعين إقامة بناء الجماعة الإنسانية على أساسها، إن على صعيد الأخلاق والسياسة، أو على مستوى المعتقدات والتصورات، أو في نطاق تأسيس النظرة الشمولية للكون، ما دام أن الكون غدا كله صورة للعقل[1].

هذا العقل الذي أصبح مدعوا إلى ألا يقبل إلا ما يبدو يقينيا حقيقيا، وعلميا تجريبيا استنادا إلى وعي ذاتي قوامه المراجعة والنقد، ووفق قرار شخصي ينطلق من إرادة حرة وفاعلة ولا بد من الإشارة في هذا الإطار إلى أن "اللحظة الديكارتية تعد لحظة تأسيسية في بنائها المعرفة على الذات، والحقيقة على اليقين والبداهة، وتكمن تأسيسيتها في تحديدها لمصادر المشروعية المعرفية بالمعنى الذي أدى إلى نزع القناع من المشروعية الدينية لصالح المشروعية العقلية. لذلك ترتبط الحداثة ارتباطا وثيقا بفعل العقلنة، سواء تعلق الأمر بعقلنة الفكر العلمي، أو السياسي، أو عقلنة التعامل مع الطبيعة"[2].

وضمن هذا المنحى العقلاني العام يأتي الاجتهاد الكانطي بما هو أيضا تعبير عن مبدأ الذاتية ونزوع نحو عقلنة الفكر الديني من خلال المشروع النقدي الذي أقام صرحه مُعيدا النظر في مختلف الأسس والمرتكزات التي قامت عليها الثقافة الغربية والفكر الأوربي. ومن ضمنها الفكر الديني الذي دافع صاحب كتاب "الدين في حدود العقل" عن دين طبيعي؛ أي ذلك الدين الذي لا يستجيب إلا لمبادئ العقل وسلطانه، انسجاما مع ما أفرزته الحداثة عامة، والحداثة العقلية خاصة، وما رسخته من مبادئ وقيم في مقدمتها مبدأ الحرية والكرامة والعقلانية[3].

وبالإضافة إلى ما تمت الإشارة إليه يبدو أن النقد الجذري للدين – عبر نسف أسسه وأنساقه الأخلاقية والمعرفية– إنما برز بشكل أساس بعد ظهور ما يسمى ب

1 نور الدين الشابي. نيتشه ونقد الحداثة. دار المعرفة. تونس. 2005. ص 52.
2 عبد الرزاق بالعقروز. مرجع سابق. ص 6.
3 أم الزين بنشيخة المسكيني. كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل. المركز الثقافي العربي. 2006. ص 44.

"الهيجيليين الشباب" (ديفيد شتراوس، وباور، وفيورباخ) الذين جسدوا لحظة فلسفية قوامها الانتقال من الفكر إلى الواقع؛ أي التحول من المجرد المطلق الهيجيلي إلى الواقع لاستخلاص الفكر[1].

وغني عن البيان هنا أن عطاء فيورباخ في مجال نقد ماهية الدين من خلال إيجاد آليات ومناهج جديدة عدّ الأكثر عمقا وتميزا في هذه الفترة، وذلك من خلال المراجعة الجذرية لمفهوم الدين التي أقدم عليها في مؤلفين هامين هما "ماهية المسيحية" و"أصل الدين" اللذين عكسا بشكل ملموس جانبا من جرأة فيورباخ وراديكاليته في الإصرار على تحقيق صنفين من الإصلاح: إصلاح داخلي للفلسفة، وبمقتضاه يكون نفي الدين وتجاوز المسيحية واجبا. وإصلاح خارج حقل الفلسفة يوجه نحو الطبيعة، وبالتالي إلى ما من شأنه أن يسد الحاجات الإنسانية ويستجيب لها[2].

ففي سياق النقد الممارس من قبل فيورباخ على مفهوم الدين نجده يقدم تأويلا أنتروبولوجيا لجوهر الدين انسجاما مع تقاليد التوجه الإلحادي الذي تميز به ماديو القرنين السابع عشر والثامن عشر، على النقيض من الأطروحة الكانطية الرامية لتقويض المعرفة لصالح الدين. فتحقيق الدين – في حيز اعتقاد فيورباخ– يقتضي نفيه ونسفه على نحو يجعل مذهب اللاهوت يصير مذهبا للإنسان. يقول:"إن سر اللاهوت هو الأنتروبولوجيا. إن سر الفلسفة النظرية هي اللاهوت الذي ينتقل دنيويا أي يرهن، يعين ويموقع الجوهر الإلهي، الذي كان الآخر ينفيه من هذا العالم إلى ما وراءه بدافع الجبن والحماقة".[3]

إن الدين في نظر فيورباخ يعكس الخوف والرهبة، والإله لا يولد إلا في الآلام البشرية ولا ينتج إلا في الجبن، لذلك لا بد أن يصير للدين مضمون واقعي يرفض الإنسان من خلاله التصور العيني عن ماهيته ليحقق على الأرض ما يَعد الدين بتحقيقه في العالم الآخر[4].

---

1 عبد الرزاق بالعقروز. المرجع السابق. ص 19.

2 سامية الهواشي." من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب". ضمن كتاب: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2005. ص 75.

3 لودفيك فيورباخ. أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة. ترجمة إلياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت. 1975. ص 189.

4 سامية الهواشي. مرجع سابق. ص 73.

وغير خاف أن هذا التصور للدين من حيث كونه ذا محتوى واقعي هو ما دفع بصاحب "ماهية المسيحية" إلى إقامة ذلك التماثل بين "الذات الإلهية" و"الذات الإنسانية" من جانب، وبين الثويولوجيا والأنتروبولوجيا من جانب آخر، فلقد أكد أكثر من مرة على أن الثيولوجيا ما هي إلا أنتروبولوجيا معكوسة (مقلوبة). وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله ما هو في حقيقته إلا وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظانا أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية وهي تشخيص صفاته الخاصة ثم إخراجها وتثبيتها على شخص آخر هو الإله"[1]. وإذا صح هذا - تبعا لفيورباخ- لزم عنه أن الدين هو علاقة يقيمها الإنسان مع ماهيته الخاصة، إلا أنها ماهية منفصلة عنه وخارجة عن جوهره. وبالتالي يصير الدين - حسب هذا الفهم- هو وعي الإنسان نفسه بشكل غير مباشر. وما يؤكد ذلك ما حصل في "الوثنية" إذ عبد الإنسان ماهيته، وتموضع من دون أن يعي حقيقته. ثم تقدم الدين؛ أي تقدم الوعي بالذات، فرفض الدين السابق متصورا أنه حصل على موضوع أسمى وأعلى من قوانين الطبيعة. واعتقد بأنه خارج نطاق الطبيعة، مع أن الطبيعة هي الأساس[2]. وتبعا لهذا تم الانفتاح على أفق جديد قوامه الانتقال من سلطة الكتاب المغلق (المقدس) إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن التمركز حول "الإله" إلى التمركز حول الإنسان. لذا ليس غريبا أن نجد "نيتشه" في كتاب "الفجر" وهو يتحدث في فقرة منه عن أصل الأديان يعود بأصل الدين إلى التأويل الخاطئ للظواهر الطبيعية التي كانت في نظره تفتقد إلى الفهم الموضوعي العلمي، مؤكدا على أن فكرة الألوهية تولدت، في بدايتها المبكرة، على سوء تفسير للظواهر الطبيعية المحكومة بالتسلسل والنظام[3].

وبالجملة فإن الناظر في الإشكالية الدينية وفق رؤية فلسفية تاريخية يلحظ أن تهميش الدين - في الثقافة الغربية تحديدا- لم يتم استنادا إلى ضعف في مقولاته التفسيرية، وإنما تم إبعاده ونعته بشتى أصناف اللامعقول استجابة لمقتضيات موجة الحداثة، التي انبنت، من بين ما انبنت عليه، على العقلانية في التفكير والذاتية في

---

1 حسن حنفي. تطور الفكر الديني الغربي: الأسس والتطبيقات. دار الهادي. بيروت. 2004. ص 320.

2 نفسه. ص 349.

3 عبد الرزاق بالعقروز. المرجع السابق. ص 18.

التشريع. و"بناء على الممارسات التي كانت متداولة باسم الدين، وتحت يافطة التشريعات الكنسية ومبرراتها، لذلك فإن فعل العقلنة بما هو نزعة جوهرية في مسار وحركية التحديث اتخذ طابعا تأويليا أنطلوجيا، أي عقلنة الفكر السياسي، وعقلنة الفكر الاقتصادي، وكذا عقلنة الفكر الديني. ومن ثمة فكل دائرة لا تستجيب للنموذج العقلاني لا وجود لها على المستوى الأنطلوجي، وزائفة على نحو نسقي."[1] وبعبارة أخرى إن موضوع الدين إنما تأثر في سياق تفاعل خصيصتين رئيسيتين اقترنتا بمرحلة الحداثة وهما: أولا "محورية الإنسان" بما تعنيه من وجوب النظر إلى كل شيء من زاوية الإنسان لا غير، وثانيا "التعويل على العقل" أي أن الإنسان الحديث يسعى من خلال الاعتماد الكلي على العقل إلى الحصول على الروايات الكبرى (grand narratives) بتصور أن بإمكان العقل- بغض النظر عن المشروطات الثقافية واللغوية- أن ينظر بحياد إلى الوجود بأسره ويرسم له تصورا كبيرا ورواية شاملة[2].

لكن ما يتعين الوقوف عنده أن هذا الطموح الفلسفي الذي قام عليه الفكر الحداثي ما فتئ أن أوجد أسباب ارتجاجه من داخله إن لم نقل إنه انقلب إلى عكس مقصوده كما يقول بودريار (J.Boudrillard). الأمر الذي فرض طرح أسئلة جديدة كما حتم تغييب إجابات عُدت حينها بمثابة مسلمات بالنظر إلى رسوخها وثباتها من ناحية، وبالنظر أيضا إلى مدى شيوعها وانتشارها من ناحية أخرى.

2 - تصدع أطروحة الحداثة واستعادة سؤال الدين:

لقد عرفت الحداثة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية تحولات فكرية وثقافية عميقة بحيث دخل الفكر الغربي في موجة من النقد القوي والمراجعة الذاتية الشاملة، وخاصة على مستوى التراث الثقافي ومختلف القيم الموصولة به، مما عرض مجمل الشعارات التي رفعتها الحداثة (العقلانية والحرية والتقدم) للشك وإعادة التقويم، الأمر الذي جعل السمة الأساسية للفكر الغربي في القرن العشرين تحديدا أنه لا يشكل استمرارا

---

1 نفسه. ص 9-10.

2 علي شيرواني."التجربة الدينية". ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد 51-52. 2012. ص 99.

للحداثة وتطويرا لها وإنما هو نوع من التفكيك والتقويض لأركانها. أي" أن القلق بدأ يتسرب إلى المشروع الحداثي برمته، فظهرت اتجاهات فلسفية تنكر العقل وتهدم الحقيقة كغاية للمعرفة، وتقحم الصدفة في التاريخ، وأضحت الذاتية في الفلسفة المعاصرة مجرد تهمة معرفية"[1].

كل ذلك شكل ملامح مرحلة جديدة عرفت بـ "ما بعد الحداثة" من حيث هي حركة فكرية ونقدية عملت على إعادة النظر في مبادئ الحداثة والتشكيك فيها، وبخاصة التشكيك في العقل وقدراته. ولذا فإن ما يميز "ما بعد الحداثة" مقارنة بالحداثة هو عودة الديني مصحوبا بنزعة عدمية أو وثنية جديدة[2].

هكذا إذن يبدو أن الرجوع إلى الاهتمام بسؤال الدين لم يكن ممكنا إلا بالابتعاد عن أطروحات فكر الأنوار، وبعد ارتجاج الأنساق الميتافزيقية الكبرى. لذا صار من بقايا الوهم الفلسفي النظر إلى الظاهرة الدينية من زاوية كونها وعيا زائفا (ماركس)، أو أفلاطونية مخصصة للشعوب (نيتشه)، أو أنها مجرد مستقبل وهم (فرويد)، أو أنتروبولوجيا أصبحت تيولوجيا (فيورباخ)، وما شابه هذا من المواقف الرافضة للدين لأن أهم ما يوسم به الفكر الفلسفي المعاصر كونه أعاد التفكير في اللامفكر فيه، واكتشف أن الدين لا يقل عقلانية عن العقلانية ذاتها[3].

إن الدين – تبعا لهذا– ليس، بأي حال من الأحوال، شكلا أدنى من أشكال النظر العقلي، وليست الفلسفة، بالمقابل، أو العلم وحده – كما أراد ذلك عصر الأنوار– الشكل الأعلى والأرقى لذلك النظر. فما يلاحظ اليوم من عودة قوية للدين والمواجهة العنيفة التي يبديها في مختلف الثقافات الحديثة يجعل من تقسيم تاريخ الفكر الإنساني إلى أربع مراحل يختتمها العلم (الأسطورة، الدين، الفلسفة، العلم؛ مما يعني أن الدين يدخل في خانة التفكير الما قبل–علمي)، فرضية يصعب الدفاع عنها. ولهذا فإن وضعها موضع تساؤل ونقد يعد مطلبا علميا وجيها، على اعتبار أن الدين اليوم استطاع أن يمتص صدمة انتصار العلم والفلسفة وأن يفرض نفسه كمزاحم مشروع

---

1 عبد الرزاق بلعقروز. المرجع السابق. ص 21.

2 الزواوي بغورة."ما بعد الحداثة والدين: موقف الأنطولوجيا التاريخية". مجلة ثقافات. جامعة البحرين. 2011. ص 16.

3 عبد الرزاق بلعقروز. المرج السابق. ص 23.

من أجل إعادة اقتسام هوى وعقل الناس في كل مكان[1]. ومما لا شك فيه أن ظاهرة الرجوع إلى الدين في الواقع الفكري والثقافي المعاصر يقف وراءها أكثر من سبب، ويوجهها أكثر من مبرر تبعا لتباين الانتماءات الحضارية واختلاف الظروف والسياقات الاجتماعية والفكرية. من هذه المبررات:

أ- ممارسة نوع من رد الفعل على "الكارثة" الحداثية ومناهضتها باسم الرجوع إلى "المتعالي المطلق" بما هو الأساس الميتافزيقي الأول. ذلك أن الحداثة في ظل رد الفعل هذا مسؤولة عن اجتثاث الجذور الأصيلة للوجود الإنساني وفي مقدمتها الأصل الديني.

ب- التهديد الذي أضحت تشكله بعض الأخطار الغامضة والتي تظهر كما لو كانت غير مسبوقة ولا نظير لها في تاريخ الإنسانية (الخوف من نشوب حرب ذرية، التمظهر الجديد للعلاقات الدولية المتوترة، القلق من التغيرات الإيكولوجية الممكنة، الاستعمال السيء للهندسة الوراثية، وغيرها).

ج- أفول المتعالي وما نجم عن ذلك من تفكك للأنساق الكبرى التي صاحبت تطور العلم التقني والتنظيم الاجتماعي الحديث. أضف إلى ذلك ظهور العدمية (Nihilisme) من حيث هي تعبير عن أزمة المعنى وضياعه. ومن ثمة السعي المتلهف للبحث عن هذا المعنى الضائع في نصوص التراث والدين والثقافات المحلية عساه يبعد الإحساس بالملل العميق والعبث الذي يصاحب الإقبال الجنوني على الاستهلاك[2].

د- إهمال الفلسفة خاصة والفكر النقدي بصفة عامة مفهوم الأساس، والعجز في المقابل عن إعطاء معنى للوجود؛ أي المعنى الذي يتم البحث عنه في الوجود. فما تشهده الفلسفة في فروعها ومسائلها هو تتبع للعلوم وإنشاء رؤى فلسفية بالتوازي معها[3].

---

1 محمد أندلسي. فلسفة الدين.(مطبوع). محاضرات لطلبة الفلسفة. مسلك علم الاجتماع. الفصل 5. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس. الموسم الجامعي: 2006-2007. ص 43.

2 المرجع السابق. ص 10.

3 نفسه. ص 32.

إن ما تكشفه هذه المبررات إذن أن ظاهرة "الانبعاث الديني" واستعادة الوعي بالدين ليست مسألة ثقافية فقط أو لحظة أنتروبولوجية عارضة، وإنما هي في حقيقتها علامة على أزمة خانقة أصابت الحداثة الغربية في عمقها عندما أرادت أن تفرض أنموذجها الحضاري – التقني بالقوة على باقي الثقافات وفق استراتيجية ترمي إلى إعادة صياغة "معنى العالم" على نحو يؤدي إلى إخراج الثقافة والفكر الإنسانيين من الأفق اللاهوتي إلى الأفق "ما بعد اللاهوتي"[1]. هذا الأفق الذي يحل فيه "الهائل التقني" (le gigantesque technique) ويُقدس العلم. فعلى حد تعبير فيرآنبد "أنه على الرغم من أن العلم ليس البتة دينا فإننا – اليوم- نعامله من منطلق الإجلال الديني؛ أي وفق نظرة تقديسية تنظر إليه وكأنه كيان لا يدانيه إلا الحق المطلق والخير المطلق"[2]. ولا شك أن الإفراط في تقديس العلم والتقنية أفضى إلى مزيد تأزيم للحضارة المعاصرة- بما هي حضارة ينفصل فيها العلم عن الأخلاق مثلما ينفصل داخلها العقل عن الغيب- كما أدى إلى خروج النظام العلمي والتقني الذي تقوم عليه هذه الحضارة عن مساره القويم، ونطاقه السليم، بحيث صار "نظاما لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون مفسدة لها، وعليه يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، يكرهه ولا يطيعه. أو قل بإيجاز نظاما متسلطا"[3]. وفيما يبدو أنه لا مرجوع عن هذا الانزلاق الذي وقعت فيه الحضارة الحديثة، ولا راد لما يتولد عنها من آفات – تضر الإنسان ولا تنفعه، وتحتقره ولا تكرمه- إلا بالإصغاء لصوت الدين والإنصات لنداء الإيمان، باعتبارهما مطلبين أساسيين لتحقيق التوازن الروحي المفقود في ظل الثقافة المادية السائدة، والنمط الاستهلاكي المهيمن.

من هذا المنطلق إذن تصير المهمة الأساسية للفكر الفلسفي هي استجلاء البعد الاجتماعي لبروز سؤال الدين من جديد في نطاق "الحداثة الثانية" ليس باعتباره أمرا يدل على انتكاسة للتاريخ وضمورا للعقل وتجاوزا للعلم، أو ما شاكل ذلك، وإنما من

1 محمد أندلسي. مرجع سابق. ص 12-13.

2 حسين علي. العلم والإديولوجيا بين الإطلاق والنسبية. دار التنوير. بيروت. لبنان. 2011. ص 135.

3 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط2. 2005. ص 112-142.

حيث كونه "حركة تصحيحية" في المسار الطبيعي للتاريخ الإنساني الذي يفرض قدرا من التوازن بين الشهودي والغيبي، أو الروحي والمادي، وبين المرئي الملموس والمثالي المجرد، أو المطلق والنسبي. ولعل مما يؤكد أن ما يحدث اليوم من عودة للدين ليس خارج نطاق منطق التاريخ، ولا متعارضا مع مقتضياته أنه "لا الأنظمة المعادية للدين جهرا، ولا الممارسات اللائكية الملازمة للرأسمالية، ولا حتى النزعات العلموية تمكنت من دفع الدين إلى التقهقر أو الانحباس في ظلمة النسيان. إنه ما فتئ يقفز إلى الأمام ويعود بقوة إلى ساحة المحاورات"[1]. وهذا يعني، من بين ما يعنيه، أن الدين يَمْثُل في الأفق ويستفزنا للتفكير في حقيقته مجددا. فلم يعد كافيا البحث عن الخلاص على طريقة "فولتير" بنعت الدين بالخرافة وإلحاقه بالفكر الخرافي للتخلص نهائيا منه. إنه لا يمكن التقدم كثيرا– في هذا المستوى– بتكرار مثل هذه اللازمات المستنيرة التي هي ثمرة لفلسفة الارتياب. بل على العكس من ذلك، لا يمكن أن يحصل تطور إلا بالانفتاح على الظاهرة الدينية تأملا ومساءلة ونقدا[2].

وليس من نافلة القول التنبيه ها هنا إلى الارتباط الوثيق – على امتداد الزمن البشري– بين الدين، بما هو مقدسات ومعتقدات وسلوكات، من جهة، والجماعات الإنسانية من جهة أخرى. فالاعتقاد يبقى ضروريا للإنسان لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن ينفك عنه أو يتحول، لكونه عنصرا نفسيا شأنه في ذلك شأن الفرح والحزن، والحب والكراهية، والألم واللذة، وما شابه. ومن هنا فالنفس البشرية تبقى بطبيعتها ميالة للاطمئنان واليقين، نافرة من الشك والارتياب. وفي هذا يقول غوستاف لوبون:"مهما يكن عرق الناس ووقت ظهورهم، ودرجة علمهم وجهلهم، فإنهم سواء في عطشهم إلى المعتقد. فكأن المعتقد غذاء نفسي ضروري لحياة الروح كضرورة الغذاء المادي لحفظ الجسم"[3]. ولا يبعد عن هذا التصور ما ما يقرره أرنولد توينبي من أن التغير الديني الذي حصل في القرن السابع عشر (أي تراجع المسيحية)

---

1 جاك دريدا وجياني فاتيمو. الدين في عالمنا. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني. دار توبقال للنشر. 2004. ص 5.

2 نفسه. ص 98.

3 غوستاف لوبون. الآراء والمعتقدات. نقله إلى العربية: محمد عادل زعيتر. المطبعة العصرية. مصر. د. ت. ص 140–141. عن براق زكريا."الدين: نشأته، ماهيته، أدواره ووظائفه". مجلة التفاهم. سلطنة عمان. العدد 41. 2013. ص 173.

قد فُهم فهما خاطئا وفُسر على نحو غير سليم حينما عُد حدثا سلبيا لا غير، وانتكاسة عارضة فقط. فالطبيعة البشرية، في حيز اعتقاده، تنبذ الفراغ الديني نبذا شديدا. ولذلك فالمجتمع حين تتراجع ديانته الأصيلة يتجه مباشرة إلى البحث عن بديل لها. لذا فإن الفراغ الذي أوجده تراجع المسيحية في القرن السابع عشر قد ملأه نشوء ثلاثة أديان أخرى هي: الإيمان بحتمية التقدم من خلال تطبيق العلم نظاميا على التكنولوجيا، والقومية، والشيوعية.

وعلى هذا الأساس فإن الباحث في اعتقادات المجتمعات في فترات هيمنة الأديان أو في أزمنة الثورات والهزات الكبرى التي أحدثت تغييرا عميقا في صورة العالم ليكتشف أنها تتسم في الغالب بسمة خاصة لا يمكن نعتها بأفضل من "الشعور الديني"، هذا الشعور الذي يدور مع الدين وجودا وعدما، سلبا وإيجابا. بمعنى أنه حتى في حال نكران أي وجود للدين والمعتقد (وهو ما يسمى اتفاقا بالإلحاد) فإن ذلك لا يمنع من الحديث عن تجل ما للدين والتدين. وبالتالي يتحدد الإلحاد – في هذا الوضع– كتمظهر من مظاهر الدين. أو كما يسميه غوستاف لوبون بـ "الشكل الديني للإلحاد"[1]. إلا أنه شكل ذو منطق مخصوص وطبيعة مفارقة لمنطق وطبيعة الأشكال الدينية التي تتأسس على "الإيمان والاعتراف" – إذا جاز التعبير– وليس على "الجحود والنكران". وعليه فبروز الشكل الديني للإلحاد يجعل من عودة الوجه الآخر (الإيجابي) للدين أمرا بالغ الصعوبة بالنظر إلى علاقة التلاغي والتنافي القائمة بينهما. فمثلا "بعد خمود العقيدة الماركسية، عقيدة التضليل التي يفرضها المرء على نفسه في الإديولوجيا كما كان يجاهر بذلك الإلحاد الدوغمائي، تجد الديانات نفسها صعوبة في الاتصال بالناس... إن ما تغير هو أن الإلحاد الدوغمائي لم يعد وحده في الميدان. فإلحاد اللامبالاة احتل مكان الماركسية ورفضها للدين باعتباره دينا. أضف إلى هذا أنه لا يمكن إخفاء أن تصنيع المجتمعات المعاصرة يظهر أحيانا على أنه ديانة الاقتصاد العالمي ويسمح بالدلالة على مستقبل ما"[2].

ومفاد هذا أن اختفاء الدين من مجتمع ما يفتح المجال – كما سبقت الإشارة– لظهور أشكال دينية تنسجم والظروف الثقافية والسياسية والاقتصادية لذلك المجتمع.

---

1 المرجع السابق. ص 173.

2 الدين في عالمنا. مرجع سابق. ص 186.

وهو ما يجعل مقولة "موت الإله" النتشوية مجردة من كفايتها الواقعية، وإطلاقيتها المزعومة. ذلك أنه ما أن "يموت إله" حتى "يظهر إله" آخر. وما تتحطم أصنام إلا لتنصب أخرى (أو ليست الصورة في العصر الراهن صارت صنما جديدا يعبد ويقدس؟). وما تغيب مقدسات إلا لتطل أخرى ربما أكثر حقانية وطهرانية (كما هو الحال بالنسبة للعقل والعلم والتقنية في زمن الحداثة)، وهكذا. مع فارق أساس- ينبغي استحضاره في هذا النطاق- وهو أن أنماط التدين الحديثة تنزع في الغالب نحو "تأليه الإنساني" والعناية به، أكثر من "تقديس الإلهي" والاستناد إليه[1]. وذلك بحكم طبيعة الحضارة المادية المهيمنة ونوعية الثقافة الاستهلاكية المستحكمة والتي لا تقيم وزنا إلا للمرئي الملموس والمتحقق المجسد، مثلما لا تؤمن إلا بالمصالح العاجلة والمنافع القريبة، من غير اعتداد بالمقاصد المعنوية السامية، ولا المآلات الإنسانية البعيدة. من حيث هي غايات كبرى حفظتها الديانات (الحقة) على اختلافها وتنوعها، وسعت إلى بلوغها مجتمعة متحدة.

3 - العودة إلى الدين: بأي معنى؟

إذا كانت الحداثة قد خلقت أعطابها - المادية والمعنوية- بنفسها، وأوجدت أزمتها من داخلها بشكل دفع أُولي النظر وأهل الفكر إلى إعادة تقويمها ومراجعتها، على سبيل التصحيح والتجاوز، وإذا كان في مقدمة ما تمت مراجعته ومعاودة البحث فيه دور الدين في الحياة وأهميته بالنسبة للفرد والمجتمع على حد سواء؛ ومن ثمة حتمية رجوع الدين إلى الفضاء العام فإن السؤال الذي يطفو على هذا المستوى هو ما الصيغة التي ينبغي أن يعود وفقها الديني إلى الحياة المعاصرة، وما الشكل الديني المناسب للمجتمع الحديث؛ ليس على صعيد المعتقد وإنما ما يرتبط بالفكر والسلوك الدينيين تحديدا؟

وبكلام آخر هل العودة إلى الدين يجب أن تتم من خلال استعادة الأصول واسترجاع النموذج القديم؛ سواء ذاك الذي ثار عليه فكر الأنوار وأبعده عن المجال العام في الغرب، أو على صورة "التدين الأصولي" في الشرق الذي أفرز العديد من

---

1 voire: Luc Ferry. Lhomme dieu ou le sens de la vie. Editions Bernard Grasset.paris.1996.

الحركات ذات المنحى التكفيري المتطرف التي تملأ العالم قتلا وتخريبا. أم أن المطلوب هو العودة المجددة للدين على نحو يمَكن من صياغة تصور يناسب الواقع (الفكري والعلمي والاجتماعي) الجديد حتى لا يبدو غريبا منفصلا عن محيطه؛ وحتى يكون عامل توازن في الفكر والشعور وليس عامل اختلال؟

إن الجواب يبدو أكثر وضوحا وقربا في الفكر الغربي المعاصر منه في نظيره العربي بالنظر إلى انخفاض منسوب "الحساسية الدينية" هناك من جهة، واتساع دائرة التفكير النقدي الحر من جهة أخرى. في مقابل ارتفاع منسوب تلك الحساسية في البيئة الثقافية العربية وما يثيره في نطاقها نقاش قضايا الدين الشائكة من إحراجات نظرا لضيق مساحة دائرة النقد المتاحة في هذا المجال، كما تشهد على ذلك ردود الفعل القاسية (الرسمية والمجتمعية) التي أشعلتها اتجاهات نصر حامد أبو زيد في "إشكالية القراءة آلية التأويل"، وطه حسين "في الشعر الجاهلي" وعلي عبد الرزاق في "الإسلام وأصول الحكم" وغيرها كثير.

إن استقراء سريعا لبعض مواقف فلاسفة ومفكري الغرب المعاصرين بخصوص رجوع الدين وانبعاثه من جديد يكشف أن هناك رهانا قويا على نمط من "الدين" مغاير يقطع مع الشكل التديني القديم الذي شكل في فترة تاريخية ما (القرن السابع عشر تحديدا) أزمة عميقة ساهمت في عرقلة تطور المجتمع الغربي وأعاقت تحديثه مما اقتضى حينها إصلاحا دينيا جذريا وشاملا ترتب عنه الفصل المطلق بين مجالي اللاهوت والناسوت. بل دفع بالدين إلى مناطق الهامش وزوايا الإهمال، لكونه اعتُبر آنذاك سابحا في المتعالي والميتافيزيقي المثالي أكثر منه منشغلا بالمحايث والواقعي المعاش؛ بمعنى أنه نُظر إلى الدين على أنه معني بقضايا المعاد والخلود والموت على حساب أسئلة الواقع والمجتمع والحياة، بعيدا عن مقتضى التوازن بين عالم الغيب من جانب، وعالم الإنسان من جانب آخر.

وارتباطا بهذا فإن المراهنة اليوم على "الدين الواقعي" – إن صح التعبير– أكثر من "الدين المتعالي" لأنه في نظر الكثير من مفكري الغرب أكثر ملاءمة لنمط الحياة الجديدة. يقول ألدو غارغاني في هذا الصدد: "بخلاف ما يحدث – وعكس كل أولائك الذين يستغلون في الدين فرصة الارتكان إلى الإحساس الأعمى والمباشر (كغوص في التعالي) الذي يسمونه بالإيمان، هذا الإيمان الذي لا يخضع قطعا إلى

التأمل الخطابي والعقلي- فإن صيغة استرداد وتحيين التجربة الدينية تتجسد بالضبط في الحركة المعاكسة؛ أي في حركة تجربة وتفكير يقربان الدين من المحايثة، ويعترفان برموزه في صور حياتنا. ولا يمكن أن يتحقق ذلك في الحركة التي تتجه نحو إسقاط وضعيات العالم الإنساني في أقدمية الكائنات والأحداث المتعالية"[1].

ومعنى ذلك أن الرؤية المتعين الاستناد إليها، ضمن هذا الأفق، هي تلك التي تروم تخطي ميتافيزيقيا حضور المواضيع اللاهوتية وتتوجه رأسا إلى تلك القيمة التي تتطابق مع التجربة الفعلية لراهنية الدين، والتي تتعرف في الخطاب الديني على منظور تفسيري تتم رؤية الحياة عبره[2]. مما يدل على أن العودة الراهنة للدين إنما ترمي وفق هذا التصور إلى إعادة صوغ المجتمع على نحو ينسجم مع الظروف الجديدة التي عاد فيها، ويجعله أكثر تكيفا معها بعيدا عن مقتضيات النمط التديني القديم واشتراطاته. "لكن هذه الإعادة لا تعني بالضرورة، كما يظن البعض، أنها صياغة تسطح الدين؛ فلا ترقى إلى تدين المتقدمين. بل يحتمل أن تكون صياغة تعمق التدين حتى منافسة تدين المتقدمين. فلمَ لا يكون العمل الروحي محكوما بقانون التراكم الذي يحكم تطور العمل العلمي، بحيث تتزايد المعرفة بأسراره كما تتزايد المعرفة بقوانين العلم، ومتى سلمنا بمبدأ التراكم هذا؛ فلا يبعد أن يكون ما يُدرك من المعاني الروحية في كل طور من أطوار الإنسانية يتسع لأكثر مما أُدرك في الطور الذي سبقه، فيكون مستقبل التدين أفضل من ماضيه[3]

بيد أن ذلك لا ينبغي أن يُفهم على أن ثمة مجالا للقول بأفضلية تجربة دينية على أخرى، أو الإقرار بوجود تراتبية بين نسخ التدين قديم وأخرى حديثة؛ بحيث يُنعت بعضها بالعمق مثلا وبعضها بالسطحية، وتبعا لهذا يُتصور أن العودة إلى الدين في صورته الحديثة أقل أصالة ورسوخا من الشكل الديني القديم. كلا إن الدين هو جوهر ثابت وراسخ دائما، مهما تباعدت الأزمنة وتبدلت الظروف.

ومعنى هذا أن المتغير ليس هو الدين في حد ذاته (الذي يتصف بطابعه السرمدي) وإنما الفهم الإنساني مما يتيح قدرا من الملاءمة المطلوبة بين الدين الثابت

---

1 الدين في عالمنا. مرجع سابق. ص 108.

2 نفسه. ص 108.

3 طه عبد الرحمن. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. المركز الثقافي العربي. 2012. ص 187-188.

والعالم المتحرك. وفيما يبدو أنه لا إمكان لتحقيق ذلك إلا بإعادة قراءة النصوص الدينية قراءة مبدعة تواكب التحولات الحادثة في كل مجال، الحاصلة في كل اتجاه من ناحية، مستجيبة لمنطق العصر وطبيعة الناس، من ناحية أخرى. فمن الثابت أن لكل عهد منطقه الخاص المتميز عما سواه، ومتطلباته المحددة المغايرة لما ليست هي، وأهله الموسومين بميسم عهدهم. كما يبدو مطلب الكف عن القراءة المقلدة المقدسة لما أنتجته أذهان ماضية على سبيل فهمها للدين وتأويلها لنصوصه أمرا مفروضا، كمداخل "لتحديث العقلية الدينية" وتأسيس رؤية جديدة قوامها الاجتهاد المثمر والتجاوز الموجب[1].

وغني عن البيان ها هنا أن التمييز واجب بين الدين من جهة، والمعرفة الدينية من جهة ثانية. وعليه فما دامت كل نظرية إبستيسمولوجية واقعية لا بد أن تمايز بين الشيء والعلم بالشيء، فإنه إذا كان الدين عبارة عن جملة أفكار وأصول وفروع الموحى بها، لن تكون المعرفة الدينية إلا الفهم الممنهج والمقنن الذي يحمله البشر عن الدين (الشريعة) وهي كباقي المعارف لها هويتها الجماعية التاريخية في مقام التحقق[2]. وعلى هذا الأساس تبقى المعرفة الدينية إنتاجا لجهد العلماء في دراساتهم للنواة غير المتغيرة لنصوص الدين الأصيلة. وهؤلاء العلماء يؤولون النصوص استنادا إلى مناهج متنوعة مختلفة. لذلك فالمعرفة الدينية تختلف باختلاف هذه المناهج، كما أنها تتأثر إلى حد كبير بالظروف المحيطة ونظرة كل عالم.

وفضلا عن تسخير مناهج خاصة لدراسة الدين فإن عالم الدين يمتلك فهما خاصا للعالم وللطبيعة ولمكانة الإنسان فيهما. وما من شك أن ذلك يتحدد ليس من خلال دراسته للدين فقط وإنما أيضا بفهمه لتطور العلوم الطبيعية والإنسانية وغيرها. فنظرة وتحليل وتأويل عالم من القرون الوسطى على سبيل المثال، ستبدو مختلفة جذريا عن نظرة ومقاربة عالم معاصر، الأمر الذي يفضي - لزوما- إلى تأويلات مختلفة للدين ومتن مغاير من المعرفة الدينية. مما يؤكد أن هذه المعرفة تتطور وتتحول عبر الزمن، مثلما يحل فهم أشمل محل تأويل سابق ضيق. وإذا تحقق هذا تحقق معه كذلك

---

1 العياشي ادراوي. سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة. أفريقيا الشرق. 2013. ص 25.

2 آرش نراقي. "خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية: القبض والبسط النظري للشريعة". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد 15. 2001. ص 250.

أن المعرفة الدينية متغيرة بطبيعتها، نسبية في جوهرها، إلا أن هذه النسبية - كما سبقت الإشارة- لا تنسحب على الدين في ذاته بما هو جوهر ثابت وحقيقة متعالية[1].

وإذا تبين هذا تبين أيضا أن في مقدمة العوامل التي تساهم في إبعاد الدين عن واقع الناس وتقلل من تأثيره في حياتهم طبيعة الفهم الذي يروج بخصوصه، ونوعية المعرفة الدينية التي تنشأ متعالقة معه. وضمن هذا النطاق تلزم الإشارة إلى أن الدين الإسلامي فهم - كما فهم الدين المسيحي قبله في العالم الغربي- فهما متعاليا مثاليا مغرقا في التجريد. وكأن هذا الدين إنما جاء لتجاوز عالم الإنسان ووجوده، ولتخطي واقع الناس الاجتماعي والسياسي والمادي، وما شابه، وليس لتبصير هذا الإنسان لوجوده وإعادة تنظيم المجتمع وفق قواعد وقيم من قبيل الحرية والكرامة والعدالة والسلام وغيرها. ولهذا فإن ما يؤسف له أن "تاريخ الفكر الإسلامي في مساراته الفلسفية والكلامية لم يعرف بشيء قدرما عرف بتمركز مباحثه وانحصارها في الذات الإلهية والميتافيزيقا مطلقا، وغاب عن أنساقها مبحث الإنسان ووجوده، بل أُهمل حتى التهميش المتعسف الأمر الذي أفضى إلى أن يغدو هذا التراث نظريا تجريديا غير ذي جدوى في الاجتماع الإسلامي لاعتماد منهجهم المعرفي مقولة: الإنسان من أجل الدين وليس الدين من أجل الإنسان. وبالتالي ضاعت غاية الدين كإيديولوجيا جاءت لأخذ الإنسان في سيرورة تكاملية توجهها فلسفة التقدم وتحقيق ماهية الوجود في التاريخ. وهذا الأساس حتم لدى القدماء أن يُفهم الإسلام فهما كلاميا وفلسفيا وصوفيا بعيدا عن أي فهم مقاصدي يدرك فلسفة الدين وغاياته الاجتماعية من أجل الوجود الإنساني، الشيء الذي جعل هذا الإنتاج القديم خاوي الوفاض في جزء كبير منه، بل سببا في انهيار الأمة. ولهذا لم يجد الفرد المسلم حلول ذاته ومجتمعه في أنساق الفلاسفة والمتكلمين، حتى آل ما آل إليه الوجود الإسلامي من نكسته الحضارية المستمرة إلى اليوم، لأن الفلسفة (كما الدين) على حد قول حسن حنفي: تموت إذا ما انعزلت عن الإنسان[2].

---

1 ولاء وكيلي. الحوار حول الدين والسياسة في إيران: الفكر السياسي لعبد الكريم سوروش. سلسلة"الإسلام والإنسانية" دار الفلك. الدار البيضاء. المغرب. 1999. ص 29-31.

2 علي شريعتي. النباهة والاستحمار. ترجمة هادي السيد ياسين. دار الأمير. بيروت. لبنان. 2004. ص 46.

وعلى هذا فمما يقتضيه عالم اليوم هو الاجتهاد في اتجاه تغيير الفهم الكلامي والفلسفي القديم للدين بفهم آخر اجتماعي وسياسي في مقام أول على اعتبار أن الدين الإسلامي – ومعه كل الأديان التوحيدية– هو دين اجتماعي وسياسي بامتياز لا فلسفي أو صوفي أو علمي أو غيرها من اتجاهات الفهم، بمعنى أن الدين لم يأت في إطار تلك المقولات وخدمة لمساقات العلماء والفلاسفة وإنما جاء من أجل المجتمع الإنساني ككل، أي كوعي اجتماعي يصل بين ألياف شبكة العلاقات الاجتماعية. ولا أدل على ذلك أن جميع الأنبياء والمصلحين ومعظم الإديولوجيات الإنسانية الصالحة إنما جاءت من أجل صنع حالة التناسق والانسجام بين عناصر هذه الشبكة ومكوناتها[1].

4 – ظاهرة التكفير بما هي عودة سيئة للدين

غير خاف أن المجتمع الإسلامي اليوم أضحى ساحة مفتوحة تجتاحها موجات تكفيرية تقف خلفها في معظم الأحوال حركات ومنظمات، أو جماعات وتيارات، ويوجهها أحيانا أفراد يدعون الانتساب إلى الدين ويدافعون عنه. ومن الواضح أن هذا النزوع التكفيري يتجلى في شكل أقوال ومواقف، مثلما يُصرف عبر سلوكات وأفعال (تأخذ في الغالب صفة العدوانية والعنف) موجهة إما ضد مؤسسات الدولة وأجهزتها ورموزها، وإما ضد فئة بعينها من فئات المجتمع، أو حتى ضد أشخاص محددين هم في نظر حاملي الفكر التكفيري خصوم وأعداء يستحقون العقاب والاستئصال.

وما من شك أنه إن كانت هذه الموجات تحركها حوافز ودوافع، وتؤطرها غايات ومقاصد، بعضها جلي ظاهر، وبعضها خفي مستضمر فإنها تبقى في مجملها ذات صلة مباشرة أو غير مباشرة إما بما هو ديني عقدي، أو بما هو سياسي إديولوجي. الأمر الذي يجعلنا أمام ظاهرة على قدر من التعقيد – بحيث تتعدد تعبيراتها وتتنوع، وتتداخل عللها وتتشابك، وتتباين وجوهها وتختلف– يقتضي فهمها تحليل المرتكزات التي ينبني عليها الفكر التكفيري والكشف عن الآليات التي يشتغل وفقها هذا الفكر لأجل نقدها وتقويمها على نحو يمَكن من إبراز أزمة العقيدة التكفيرية، وإظهار تهافت منطلقاتها وغاياتها.

---

1 نفسه. ص 47-48.

ليس المقصود بمقاربة هذه الظاهرة من خلال الخوض في ماهية التكفير وحقيقته ومحاولة الوقوف على تحديد معين للمفهوم الدخول في جدال فقهي من خلال إيراد النصوص والأدلة الشرعية على من الذي يجب أن يُكفر ومن الذي يجب أن يُبرأ من ذلك، أو التفصيل في ضوابط الكفر وشروط التكفير وما شابه هذا، كلا ليس غرضنا هذا بقدر ما نتوخى تناول الظاهرة من "منظور إديولوجي سوسيولوجي" يمكّن من رصد عللها ومحدداتها وآليات اشتغالها، مع كشف سياقات تناميها.

إذا كان مفهوم التكفير في أبسط تحديداته هو الحكم على شخص أو أشخاص معينين بالكفر المخرج عن الملة (وهو ما يسمى إجماعا بـ "التكفير المعين")، فإن ذلك يقتضي – من ضمن ما يقتضيه – إهدار عقيدة الآخر وإبعاده عن دائرة الدين تمهيدا لإصدار حكم في حقه واستئصاله وإلغائه باسم الشريعة والدين حينا، ووفق منطق الواجب والجهاد أحيانا أخرى، هذا من جهة، ويقتضي ذلك من جهة أخرى تنصيب الذات "المكفرة" (بكسر الفاء) ذاتا مركزية منزهة متحدثة باسم الدين ومنافحة عنه. ومن ثمة ادعاء الاصطفاء والتميز والاستقامة، والإحساس بقدر زائد من الفوقية والاقتدار المؤهلين لإصلاح الواقع وتغيير المنكر (باليد) وتقويم البلاد والعباد، كشكل من أشكال "النرجسية العقائدية" التي تضر هذه الذات أكثر من غيرها، وتسيء إلى صورة الدين أكثر مما تفيد.

وبحسب استقراء واقع المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة يبدو أن هذا السلوك التكفيري يقترن في الغالب الأعم بالحركات الدينية ذات التوجه السياسي، كما يلجأ إليه كذلك العديد من رجال الدين لمواجهة كل من لا يتوافق مع آرائهم أو يخالفهم، ولمواجهة أيضا تلك التيارات السياسية الداعية إلى الفصل بين الدين والدولة، وما شابه ذلك. ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل تتسع ظاهرة التكفير لتطال الحركات الدينية فيما بينها في ظل اعتبار كل واحدة من هذه الحركات نفسها مالكة كامل الحقيقة ومطلقها فيما الأخرى تتردى في الجهل والضلال.[1] وهو ما يفسر علاقات التنافي والتلاغي بين العديد من التيارات الإسلامية المعاصرة، كما يفسر مظاهر الصراع والتناحر بينها معنويا وماديا؛ عبر اللجوء إلى أساليب الترويع والترهيب،

---

1 قراءة في كتاب "ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي" لعبد اللطيف الهرماسي. خالد غزال. مقال على شبكة الأنترنيت. موقع (مغرس).www.maghress.com

والإقبال على القتل والاغتيال (ما حدث مؤخرا في لبنان وقبله في سوريا وأفغانستان والعراق خير شاهد على ذلك).

وإذا تبين هذا تبين معه كذلك أن التكفير يرتبط في جوهره بامتلاك الحقيقة غير القابلة للقسمة، وحيازتها كاملة، من جانب، كما يرتبط من جانب آخر بالمقدس الديني والقيام بالواجب الشرعي. إذ يرى صاحب العقيدة التكفيرية أن الآخر (العدو) يخالف المقدسات ويخرق الأوامر والنواهي الربانية، لذا فالنتيجة المباشرة هي تسويغ استعمال العنف وتشريعه على نحو يغدو فيه قتل "الكافر" واجبا مقدسا وفرضا دينيا.[1]

إن ادعاء امتلاك اليقين الكامل إذن، وامتلاك الحقيقة المطلقة على سبيل التعصب والتعنت يفضي لزوما إلى رفض الآخر (المخالف) ونبذه، وهذا الرفض يتخذ في الغالب صورة الإقصاء وبالتالي التكفير (في نطاق الدين ومجاله)؛ بوصفه أيسر المسالك وأقصرها لمقارعة الخصم واجتثاثه نفسيا وفكريا وإديولوجيا بل جسديا أحيانا. وعلى هذا الأساس تكون "استراتيجية التكفير" أهم الأسلحة في منازلة الخصم المخالف. فحامل الفكر التكفيري لا يؤمن بثنائية "الأنا" و"الآخر" القائمة على أساس الاختلاف والاعتراف المتبادل. وإنما يقابل في ذهنه بين "الأنا" المنزهة عن الخطأ والنقص الفكري والإيماني، وبين "العدو" أو "الخصم" المخالف الضال. وهو تقابل – ولا شك– قوامه الإقصاء والإبعاد الموجهين بمنطق/ذهنية الأنانية وادعاء الطهرانية. وغني عن البيان أن "مثل هذا النزاع حول الحقل الديني هو الذي أنتج ظاهرة التكفير كعنف أو عنف مضاد رمزي يهيئ للعنف المادي ويشرع له، ويتجه نحو كل من يرفض الحقيقة المطلقة أو تأويل الجماعة المعينة للنص المقدس"[2].

ولعل الداعي للاستغراب في هذا السياق هو التحول الذي لحق بنية مفهوم "التكفير" ودلالاته. فبعدما كان محددا أساسا – بمقتضى النص القرآني والحديث النبوي– في تعيين المسلم الموحد لله المؤمن برسالة النبي عليه السلام، من غير المسلم المنكر لذلك (مع التشديد هنا على الحرص الذي أبدته تعاليم الدين الإسلامي على ضرورة صيانة حقوق الكفار ومعاملتهم بالحسنى وعدم إيذائهم قولا وفعلا) في إطار

---

1 المرجع نفسه.

2 المرجع السابق.

ثنائية مسلم/كافر، بعدما كان ذلك كذلك أضحى "التكفير" وسيلة للتمييز بين المسلمين أنفسهم فيما بينهم؛ إذ يكفي -كمسلم- أن تخالف هذه الجماعة أو تلك في مواقفها وآرائها، أو تؤول وتفهم أية قضية من قضايا الدين على غير ما فُهمت أو أُولت لتصير "كافرا" حتى وإن كنت من أكثر الناس إيمانا وعبادة وزهدا. الشيئ الذي فرض معادلة جديدة لتنضاف إلى تلك التي عرفها التاريخ الإسلامي (مسلم/كافر) وهي معادلة (مسلم مسلم/مسلم كافر).

ولا يبعد – على سبيل الافتراض- أن تكون جذور هذا التصنيف غير المتوازن عائدة إلى مايعرف في التاريخ الإسلامي ب "الفتنة الكبرى" التي حدثت بعد وفاة الرسول الأكرم، إذ شكل ذلك أحد المنعطفات الخطيرة على هذا المستوى -مستوى التمييز بين المسلمين والكفار- بحيث تحولت "وصمة الكفر وسيلة للتمييز بين الجماعة (أو الفرد) المسلمة وما عاداها، إلى سلاح لتقسيم جماعة المسلمين إلى مسلمين حقيقيين ومسلمين آخرين لا يُقبل إسلامهم حتى وإن نطقوا بالشهادة والتزموا بالطاعات".[1] وعلى هذا الأساس يطفو معيار جديد – وفق هذا المنظور- هو أن من خالف الآخر في نطاق الدين يكون كمن خالف التوجيهات الربانية ودنس المقدسات الدينية. ولعمري هذه قمة التوظيف السيء للدين، وأبشع صور تبخيسه وترخيصه، بل منتهى التطرف والتزمت. وبيان ذلك أنه لما كان التطرف هو مجاوزة حد الاعتدال، وكان الاعتدال لزوم الوسط بين طرفين، أو أي شيئين متناقضين، لزم عن ذلك أن التكفير تطرف في حقيقته. ذلك أن المتطرف -كما المكفر- يحصر الصواب دائما في الطرف الذي اختاره، وحده دون غيره، وبالتالي يهمل الباقي ويقصيه ليمارس تبعا لهذا عدوانا على الأشياء وتعسفا في الأحكام معتبرا ذلك صوابا ومعرفة.[2]

وتبعا لهذا لن يكون "الفكر التكفيري" – شأنه في ذلك شأن سلوك التطرف- إلا فعلا غير عقلاني وموقفا اندفاعيا متهورا، لكونه يصدر عن العاطفة وليس عن العقل، إن لم نقل عن الهوى والانفعال. ودليل ذلك أن التكفير هو في الغالب رد فعل وليس فعلا. ومصدر ردود الأفعال -كما هو معلوم- الإحساس وليس التفكير؛

---

1 نفسه.

2 محمد عابد الجابري. المسألة الثقافية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 1994. ص 118.

بما هو فاعلية عقلية. فالسلوك التكفيري المتطرف إذن "موقف يصدر عن فلسفة "أنا وحدي". أما الموقف العقلاني، فأول دعاماته وشروطه، التجرد من الهوى والعاطفة والنظر إلى الأمور كما هي في ذاتها بقطع النظر عن موقف الذات منها، وهذه هي الموضوعية. وهذا ما يجعل التواصل والتفاهم ممكنا. والموضوعية تقوم أولا وقبل كل شيء على الاعتراف بجميع الأطراف، وبالتالي الاعتراف بالاختلاف".[1] وهكذا فالتكفير قبلته الذات تضخيما وتعظيما وتنزيها، في مقابل احتقار الآخر واستصغاره. أما الموقف العقلاني فوجهته العالم فهما وتحليلا وإصلاحا.

واستنادا إلى هذا يتضح أن العقيدة التكفيرية تتأسس بالإضافة إلى ما سبق، على آلية مفهوم الغلو والتشدد. على اعتبار أن الأخذ بطرف واحد وإقصاء الأطراف الأخرى يترتب عليه تضخيم الطرف المختار ليصير وحده الواقع، وحده كل شيء، فيغدو العالم وتغدو الحقيقة من خلق حامل الفكر التكفيري المتطرف، من صُنعه واختراعه. ويصبح هو في نظر ذاته، مالكا للحقيقة، كل الحقيقة، يستصوب جميع تصرفاته حتى ما كان منها في غاية الضلال والجهل، أو القسوة والتعسف.

ومما لا يحتاج إلى تأكيد أن مثل هذا الموقف لا يمكن أن يجد التسامح إليه سبيلا، ذلك أنه يصدر عن الاعتقاد في الحقيقة غير المنقوصة، يضع جميع المخالفين خارج الحقيقة. وأكثر من ذلك يرى أنه كان من واجبهم أن يدركوا الحقيقة بالصورة التي يدركها هو، وبالتالي كان عليهم أن يتطابقوا معه، وهم إذ لم يفعلوا فبعناد منهم وإصرار على الضلال. وهذا الاعتقاد في امتلاك الحقيقة الكاملة والحكم بالضلال والقصور على جميع المخالفين هو الدوغمائية بعينها[2]، ولا ريب أن هذه الدوغمائية التي تَسمُ الفكر التكفيري (الذهنية التكفيرية) إنما هي علة كما أنها نتيجة في الآن نفسه. فهي علة للذهنية التكفيرية لكون هذه الذهنية لم تتشبع بما يكفي من المعرفة بحيث هي الشرط الأساس لاتخاذ الموقف العقلاني المتزن، ورؤية الناس (كما الأشياء) مثلما يجب أن يُروا، سواء معارضين مخالفين كانوا أو موافقين موالين. وهي نتيجة لأن الدوغمائي (التكفيري في هذه الحالة) لا يرغب في الاستزادة من العلم والمعرفة، كما أنه لا يرغب في تعديل فكره أو نقد ذاته أو تحوير موقفه - لكونه كما مر بنا-

---

1 المرجع السابق. ص 120.

2 نفسه. ص 121.

يُنَصب نفسه مالكا للحقيقة والحق الكاملين، وبالتالي فليس أمام الآخر المخالف، إلا أن يتطابق معه ويتماهى إن هو أراد أن يجنب نفسه الرجم بالتبديع والتفسيق أو الضلال والكفر. وعلى سبيل الإسقاط الإيجابي نورد قولا للفيلسوف برجسون يصف من خلاله حال العلوم التي تكون آخذة في النشأة ولم تتوفر لها التجارب الكافية، ولا المعطيات الوافية لتفسير الظواهر والتعامل معها، فتلجأ إلى استراتيجية التبسيط والاختزال. يقول – وكأني به يُشَخص وضع العقل التكفيري- "إن العلم الجديد حديث النشأة ميال دوما إلى الدوغمائية، إلى الجزم. فبما أنه لا يتوفر إلا على تجارب محدودة فإنه يتعامل بصورة أقل مع الظواهر، بينما يعتمد اعتمادا واسعا على البسيط من الأفكار"[1].

ومن الواضح أن التبسيط والاختزال كما هو في حال العقلية التكفيرية إنما يزكيان الانتقائية التي توجه هذه العقلية بحيث لا تقبل إلا ما يوافق هواها وطبيعتها وترد ما عداه وتهمله، وهذا القبول والإهمال الانتقائيان ينطبقان -في الإيديولوجية التكفيرية- على الأحداث والوقائع، مثلما ينطبقان على النصوص والشواهد التاريخية، وكذا – وهذا الأخطر- على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بحيث لا يوظف منها إلا ما يخدم الموقف الذاتي، ويدعم الرأي الشخصي إما على سبيل التعامل الاجتزائي، أو على أساس النظر التأويلي المخادع، بحيث يؤول النص على غير ما يجب، وتُفهم الآية على خلاف مقصودها، ويُحمل الحديث على غير ما يجب أن يحمل عليه، وما ناظر هذا من مسالك مؤداها جميعها جعل الدين – ومعه التاريخ والواقع- ينطق بما يريد صاحب الإديولوجية التكفيرية أن ينطق به، ويعبر عما يرغب هو في التعبير عنه.

وعلى هذا الأساس فـ "فلسفة التكفير" – إذا جاز التعبير- متمسكة دوما بإصدار شهادة براءة الذات في مقابل البحث عن دليل إدانة الآخر (المخالف). فالذات مبرأة دائما من الأخطاء، والآخر مقترف دائما لها. وعلى اعتبار أن منطلق هذا المنطق التمييزي ديني بالأساس فإن صاحبه "يضفي عليه هالة من القداسة تجعله يرى كل نقد له عملا من أعمال الشيطان، أو من إملاءات الهوى. فيتخلى العقل، عند ذلك، عن وظيفته كابحا للهوى والانفعال، مسيطرا عليهما. فيكون محكوما بالهوى والانفعال، مسيطَرا عليه بهما. بل يكون بما ألف من نوازع الهوى، وبما خضع

1 نفسه. ص 122.

له من عواصف الانفعال، طيعا في استجابته لوقف قدراته على تسويغ ما ينبثق من هذه العواطف والانفعالات مهما كان خطرها أو ضررها. وإذا حدث أن أُلجئ حامل الفكر التكفيري إلى محاكمة ذهنية فإنه غالبا ما يروض عقله ليكون شاهد زور لما ينحاز إليه ويقدم عليه. ولا يجد في ذلك أدنى شعور بالحرج أو التعسف، أو الخروج عن مقتضيات العقل واشتراطاته"[1].

كل ذلك يغدو حافزا لممارسة الاضطهاد الفكري والتعسف الديني الذي يتحول في الغالب إلى عنف وإرهاب، أو قتل وتدمير، استنادا إلى تأويلات عليلة للنصوص، وشواهد ضعيفة، وفتاوى عاطفية وأقيسة شاذة قَلّ أن تجد لها ذكرا إلا عند التيارات التكفيرية التي تفضل في الغالب أن توجد نسقها الثقافي الخاص بها، وتنشئ نموذجها "الفكري" المميز لها، الذي يتبدى من خلال خطاباتها المستعملة وبياناتها المتداولة. وبناء عليه تتحدد المرتكزات الأساسية للثقافة التكفيرية في العناصر الآتية:

أولا، المعتقد الاصطفائي الذي بموجبه يتصور أصحابه أنهم خلفاء الله وسادة الخلق وأفضل الناس، مثلما أنهم ملاك الحقيقة وحراس الإيمان، والسائرون على النهج القويم وحدهم دون سواهم.

ثانيا، شعار الحاكمية الذي يُطرح لاحتكار المشروعية وممارسة الوصاية على الناس والنطق باسمهم زورا وتعسفا، على نحو يؤول إلى مصادرة قرارهم والتحكم في رقابهم وأرزاقهم، كما في عقولهم ومعتقداتهم.

ثالثا، استراتيجية الرفض والإقصاء وعدم الاعتراف، وذلك بالتعامل مع المختلف والآخر بوصفه مبتدعا ضالا، أو فاسقا جاهلا، أو مشركا مرتدا كافرا.

رابعا، الاندفاع بعقلية الثأر والانتقام من كل من لا يشبههم أو لا يفكر على شاكلتهم بدعوى إنقاذ الأمة وحماية الدين وصيانة العقيدة وتغيير المنكر الذي يقتضيه الواجب الشرعي، حتى وإن اقتضى الأمر - حسب العقيدة والمنطق التكفيري- ترويع الناس وتهديد الأمن وإزهاق الأرواح[2].

---

1 راشد المبارك. التطرف... خبز عالمي. دار القلم. دمشق. سوريا. 2006. ص 28.

2 علي حرب. أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح-الإرهاب-الشراكة. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء. ط1. 2005. ص 89.

إننا إذن أمام "عصبية" عقدية دينية تنزه الذات عن مختلف الشرور والآثام وتنسب إليها كل المزايا والإيجابيات، إلا أنها في الآن عينه توجه كل السلبيات ومظاهر السوء والضلال إلى الخارج، إلى الآخر المخالف. وما من ريب أن هذا "الانشطار الانفعالي" يؤدي إلى "تركيز الإنسانية" وكل قيمها السامية داخل العصبية ذاتها مما لا يدع مجالا للاعتراف بإنسانية الغير. الآخر يصبح "اللاإنسان" ويكتسب دلالة السوء، ومن هنا فالتضحية به -باعتباره اللاإنسان- لا تصبح ممكنة فقط بل تغدو واجبة. وتتخذ دلالة العمل النبيل للقضاء على المنكر والشر. لنصير أمام ذهنية ترى في ذاتها الفئة الناجية من الضلال وصاحبة العقيدة الصحيحة، وبالتالي يتعين عليها تطهير الأرض من الفئة الضالة (الكافرة) والقضاء على الشر والآثام واستعادة نقاء العقيدة[1].

وبسبب من انتشار هذا النزوع العدائي والانتقامي صارت "ثقافة الموت" تحاصر المجتمع الإسلامي، وصارت مشاهد القتل والتدمير والخطف والتفجير والدماء الزاد اليومي الذي يقدمه الإعلام المعاصر للناس. فالتكفير، بالإضافة إلى الغلو والكراهية، كل ذلك يشكل أضلاعا لمثلث تزدهر في إطاره ثقافة القتل والتخريب[2]. ولعل ما يدعو للاندهاش في هذا النطاق هو كيف يلتقي الإيمان مع القتل عندما تكون دماء المسلمين هي المتدفقة. ويصير المسلم عدوا لأخيه المسلم كما يظهر من سلوكات العديد من الجماعات التكفيرية والانتقامية التي يوحدها اليوم "الإيمان المطلق بالقتل. فهو - في نظرها- الطريق الذي لا بديل عنه للوصول إلى الهدف. وقد أثبت التاريخ أن هذه الجماعات الدينية - وإن اختلفت منابع أديانها- أضرت بأوطانها وقومياتها ودياناتها بالغ الضرر. فالجماعات التي انسلخت من المسيحية مثل فرسان الهيكل. وكذلك المنسلخة من الإسلام، ومنها الحشاشون والخوارج، لم تكن تقصد سوى مصالحها الآنية ومنها الحصول على الأموال والعطايا بهدف تعزيز نفوذها وحماية أفرادها إلى الحد الذي تحالفت فيه مع الصليبيين"[3].

---

1 مصطفى حجازي. الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية-اجتماعية. المركز الثقافي العربي. ط.1. 2005. ص 68.

2 عبد الحميد الأنصاري."عنتريات فارغة". مجلة الدوحة. العدد 9. 2008. ص 93.

3 محمد عبد الوكيل حازم. "غسل الأدمغة". مجلة الدوحة. العدد 9. 2008. ص 64.

وإذا كان ذلك كذلك فليس من المبالغة في شيء القول إن ما تروجه الكثير من الحركات التكفيرية من أفكار وطروحات لا صلة له بالدين. وإنما لا يعدو أن يكون مجرد إديولوجيا سياسية- دينية تطرح معايير محددة تُسخر بمقتضاها المقدس الديني لخدمة صراعات بشرية ورهانات دنيوية مرتكزها الأساس مسألة السلطة والحكم، وقضية الإمساك بإدارة الشأن العام[1]. وعليه، كما يرى نصر حامد أبو زيد، "أن التكفير ظل محايثا للخطاب الديني المعاصر، يكمن حينا ويظهر حينا آخر، اعتمادا على قرب المتحدثين به أو بعدهم من جهاز السلطة"[2]. لكن ما يجب التنبيه إليه ها هنا أن التكفير ليس جزءا من من بنية الفكر الديني المتطرف فقط، وإنما هو أيضا جزء من إديولوجية بعض الدول الإسلامية سواء في تبرير بعض توجهاتها الاقتصادية والاجتماعية، أو في مواجهة خصومها المعارضين[3]. لذا نجد هذه الدول تعمل بشكل متواصل على تقوية دَور المؤسسات الدينية الرسمية وتمتيعها بما يكفي من الصلاحيات من جهة، وما تتطلب من الحماية والرعاية من جهة أخرى. مما يجعل أي خلاف مع هذه المؤسسات الدينية (التي تمثل السلطة الدينية) خلافا مع السلطة السياسية الحاضنة لها وصراعا معها.

ومما لا يحتاج إلى استدلال أن العديد من المؤسسات الدينية التي يمثلها رجال دين مرموقون- على امتداد العالم الإسلامي- إنما يقتصر دورها الأساس على "تحجيم سلطة العقل وحصر مهمته في حفظ النصوص الدينية وتفسير مفرداتها بمفردات أخرى، والإغراق في البحث عن جذور الكلمات وأصلها. أي حصر الاجتهاد في بنية النص والمحافظة على النقاش في حدود ضيقة، وعدم السماح بإخضاع ما تتضمنه النصوص من وقائع وأحداث وبيانات للبحث والتفكير"[4]. وهذا يعني – من بين ما يعنيه- أن سيادة العقلية الاحتكارية المنغلقة التي تأبى النقاش والحوار، وترفض الاجتهاد وإعمال العقل في مجال الدين (من خلال فرض نظام رقابة دينية وأخلاقية

---

1 "ظاهرة التكفير المجتمع الإسلامي" لعبد اللطيف الهرماسي. خالد غزال. (موقع مغرس) مرجع سابق.

2 نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. المركز الثقافي العربي. ط. 3. 2007. ص 20.

3 نفسه. ص 21.

4 مصطفى عمر التير وروف فيغرسهاوس. دور الدين في المجتمع. دار الفكر. دمشق. سوريا. 2011. ص 27.

على عموم المجتمع) ليست عائدة فقط إلى علل في المجموعات التكفيرية وبعض الحركات الأصولية، أو إلى عُقد في نفسية أناس متطرفين فطرة وطبيعة، وإنما هي راجعة في جزء كبير منها إلى بعض سلوكات المؤسسات الدينية وبعض مواقف السلطات السياسية التي ترى في حرية الفكر خطرا يهدد وجودها، مثلما ترى في تعدد التأويلات والاجتهادات (في مجال النص الديني) فتنة يجب وأدها وإخمادها. ومن هنا يظهر كيف أن "سيف المنع والتكفير مسلط على كل من يحاول التفكير الجدي والعلمي في وضع الأمة المأزوم. فتنبري المؤسستان السياسية والدينية متحالفتين معا لكَم كل صوت يدعو إلى الخروج من أسر التقليد، ويفتح الباب لدخول الهواء الذي يسعى لتحريك الأفكار الراكدة التي حاول المصلحون سابقا تحريكها فتعرضوا لسيوف التكفير"[1].

إن صد باب الحوار العلمي إذن، وتكريس منطق التقليد والاستنساخ والنقل لمواجهة منطق الاجتهاد والتجديد والعقل، ما يزال سمة بارزة للمجتمع العربي وتوجها مدعوما من سلطات سياسية تجد في المؤسسة الدينية الرسمية الحليف المناسب لخنق حركات التجديد والإصلاح ومحاصرتها. مما يؤدي بهذه الحركات إلى القيام بردود فعل سلبية ليس أقلها التطرف والعنف (بشقيه المادي والرمزي). ذلك أن "العنف هو لغة التخاطب الأخيرة الممكنة مع الواقع، ومع الآخرين، حين يحس المرء بالعجز عن إيصال صوته بوسائل الحوار العادي. وحين تترسخ القناعة لديه بالفشل في إقناعهم بالاعتراف بكيانه وقيمته"[2].

وهكذا يتبين أن الهجوم على التفكير العقلي ورفض الخلاف في الرأي والنظر، أو التعدد في المنهج والمذهب، كل ذلك يشكل رافدا مهما من الروافد التي تغذي الفكر التكفيري والنزوع المتطرف وتمدهما بأسباب الوجود والقوة، وإن كان ذلك الهجوم يتم في الغالب من منطلق سياسي يتكئ على إيديولوجيا الدين، أي وفق منطق يوظف "الدين" لتحقيق غايات سياسية محددة لا علاقة لها بنطاق الدين ومجال

---

1 نصر حامد أبو زيد. التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير. المركز الثقافي العربي. 2010. ص 84.

2 مصطفى حجازي. التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. مرجع سابق. ص 165.

العقيدة. فلو "استعرضنا حركات التطرف في الإسلام منذ الفتنة الكبرى إلى الآن، سنجدها من دون استثناء ذات علاقة مباشرة أو غير مباشرة، بالسياسة، وذلك إلى درجة تسمح بالقول إن التطرف في الإسلام كان دائما نوعا من التعبير عن موقف سياسي معين. وهذا أمر يسهل فهمه وتفهمه إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتباط الدين بالسياسة، والسياسة بالدين في التجربة الحضارية الإسلامية. فالسياسة كانت تمارس باسم الدين وتلتمس الشرعية منه، مما جعل الصراع السياسي يجري تحت مظلة الدين في الغالب."[1] وإن كان ثمة من فارق بين التطرف الديني سابقا (في التاريخ الإسلامي) وهذا الذي يمارس اليوم فيتمثل في كون ذاك كان يحصل على مستوى العقيدة تحديدا، فيما التطرف اليوم يتم على مستوى العقيدة والشريعة معا مما يجعله أفدح وأخطر، لكونه يمس المعتقد والسلوك، ويلحق الإيمان والعمل على حد سواء.

وباعتبار ذلك فقد صار سلوك التكفير والتكفير المضاد ظاهرة عامة وسيفا مسلطا يشهره البعض- كما سبقت الإشارة- في وجه مخالفيه في العقيدة والمذهب أو في وجه كل من يخرج عن المألوف، الأمر الذي أضعف المسلمين وشوه صورة دينهم، وحولهم إلى فرق متناثرة وملل متصارعة متناحرة. فبدل أن ينشغلوا "بسؤال الوحدة" و"قضية التقريب بين المذاهب"، لمجابهة الأخطار المحدقة بالأمة الإسلامية من خارجها، صاروا أهل اختصاص في صناعة الأزمات الداخلية المدمرة لكيان الأمة، استنادا إلى مبرر العقيدة والإيمان حينا، أو الفرقة والمذهب حينا آخر، أو بدعوى الانتماء إلى الطائفة والعرق أحيانا أخرى، وغير هذا مما يُنَمي النزوع العدائي تجاه الآخر، ويوفر أسباب التناحر والتصادم بين المسلمين، بعيدا عن مقتضيات الحكمة والتعقل، ومنطق الاعتدال والاتزان اللذين يشكلان أهم أسس الدين الإسلامي عقيدة وشريعة.

---

1 محمد عابد الجابري. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. ط.1. 2009. ص 101-102.

خاتمة:

إن مسألة العودة إلى الدين في الواقع المعاصر إذن قابلة لأن تقارب من مداخل عدة، وتُقرأ من زوايا شتى، بالنظر إلى تعدد دلالاتها وتنوع أبعادها. فقد يُنظر إلى الانبعاث الديني على أنه نوع من العلاج للشرور التي أفرزتها الحداثة وسبيل من سبل محاصرة آفاتها التي لحقت الإنسان فكرا وسلوكا وأخلاقا ومجتمعا. وقد تُرى من منظور الحركية الطبيعية لمنطق التاريخ البشري الذي يأبى إقصاء المعطى العقدي والإيماني أو تجاوزه، باعتباره مكونا أساسيا من مكونات الذات الإنسانية. مثلما يمكن أن يُؤول رجوع الديني على أنه، ليس ظاهرة ثقافية طبيعية أو ردة فعل ضد التجاوزات التي يُظن أن الفكر العلماني جر العالم إليها، وإنما هي مجرد ظاهرة سياسية كبرى متخفية خلف قناع الدين وناطقة بلسان الإيمان كما تشهد على ذلك النزاعات الطاحنة والحروب المدمرة اليوم التي تدار باسم الدين وتقام على أساس المعتقد.

الفصل الرابع

تقويم الحداثة الغربية
أم تجاوزها؟
قراءة في اجتهاد طه عبد الرحمن

تقديم:

لا شك أن اجتهادات الفيلسوف المجدد الدكتور طه عبد الرحمن بلغت من الكثرة حدا يصعب معه الإحاطة بها جميعها عرضا ووصفا، وتحليلا ونقدا، بحكم تشعب مساراتها أولا؛ (التأصيل للحوار وتجديد علم الكلام، تجديد العقل، تجديد المنهج لقراءة وتقويم التراث دونما وقوع في نزعة استشراقية أو تغريبية، التأصيل لمفهوم الترجمة بما يمكن من نقل فكر الغير- الفلسفي- دون استنساخه أوالانصهار فيه، التأسيس لإبداع فكري وفلسفي عربي أصيل بعيدا عن الاتباع والتقليد، الإسهام في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية في مقابل السعي إلى تأسيس حداثة إسلامية بخصائص محددة وشرائط معلومة، تأصيل الصلة بين الحداثة والمقاومة بما هي فعل يفتح للأمة طريقا مغايرا للتحديث والنهوض ليس ذاك الذي سلكه الأنواريون والثوريون في الغرب، بالإضافة إلى انشغاله بالبحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم - كما في كتاب "سؤال العمل"- وخوضه في إشكال العلاقة بين الدين والسياسة، استنادا إلى مقاربة روحية غير معهودة - كما في كتاب "روح الدين" - وغيرها كثير).

وبحكم عمقها (الاجتهادات) وطرافتها ثانيا، سواء ما تعلق منها بطبيعة الموضوعات المطروحة (آنية ومهمة)، أو ما اتصل بنوعية المقاربات المنهجية المسلوكة، أو ما اقترن بالتدقيقات اللغوية والإبداعات الاصلاحية التي تجعل من كتابة الرجل وفكره معينا للتزود ببليغ الألفاظ وجديد الاصطلاحات والعبارات في شتى المناحي الفكرية التي تتحرك ضمن المجال التداولي الإسلامي.

واستنادا إلى هذا يتبين أن الأستاذ طه عبد الرحمن يحمل "مشروعا نهضويا" متعدد المداخل والأبعاد يتكامل فيه ما هو فكري فلسفي مع ما هو أخلاقي ديني، كما يستحضر شروط المناهج العقلية المؤصلة والمعايير العلمية المستجدة لتجاوز التقهقر العلمي والحضاري والوجداني الذي وقعت فيه الأمة نتيجة تقاعسها عن الإبداع والابتكار، واكتفائها بالنسخ والاجترار، فصارت عاجزة عن بناء نموذجها

النهضوي الخاص وقاصرة عن تأسيس حداثتها الذاتية، بحكم اعتقادها - خطأ- أن النموذج الحداثي الحق هو ذاك الذي أوجده الغرب وألا سبيل إلى التحديث إلا عبر التقليد والاتباع، والتماهي والتطابق، لا النقد والاختلاف.

فماذا تعني الحداثة في تصور طه عبد الرحمن؟ وما المبررات التي يقدمها لنقد الحداثتين الغربية "المأصولة" والعربية المنقولة"؟ ثم لماذا يستند إلى المعطى الأخلاقي في تقويمه لهذين الصنفين من الحداثة وما البديل المقترح في نظره؟

لمعالجة هذه الإشكالات - التي تشكل مدار اجتهادنا في قراءة جانب من جوانب فكر الرجل - نتوقف أولا عند مفهوم الحداثة بين الفهم العام والفهم الخاص، ونستعرض - ثانيا- أبرز مبررات نقد طه عبد الرحمن للحداثة في صورتها الغربية، ثم نقف - ثالثا- عند أهم دواعي الاعتراض عنده على الحداثة "المنقولة" كما يتداولها العديد من المفكرين المعاصرين، ونبسط القول -رابعا- في بيان البعد الأخلاقي الذي يعول عليه الدكتور طه في نقد مظهري الحداثة السابقين. وننتهي - بعد ذلك- إلى تقديم ما نسميه بـ "الحداثة المتجاوزة" كما نظر لها هذا الفيلسوف المغربي، مع الختم بجملة من النتائج التي يفضي إليها البحث.

1 - الحداثة بين الخصوصية والكونية:

لا يخفى أن مصطلح الحداثة يزخر بمعان تندرج جلها أو جميعها في حقل فلسفة التاريخ، إذ يُتصور أن التاريخ ينمو نموا تقدميا تراكميا، ويرتقي معه الإنسان طورا بعد طور فكرا واقتصادا واجتماعا وتقنية، وهو تصور تمتد جذوره في فلسفة الأنوار (القرن الثامن عشر الميلادي تحديدا)؛ ذلك "أن فلاسفة الأنوار أبرزوا أن للبشرية تطورا مرحليا يطبع تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانفتاحها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار للشك المنطقي، ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن"[1].

وتبعا لهذا أضحت الحداثة تخص الإنسانية برمتها بحكم أنها صارت - من خلال فلسفات الوعي والذات- على وعي بذاتها وبماضيها كما بمصيرها ومستقبلها.

1 عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر. دمشق. ط. 2003. ص 209.

لذا نُصبت الحداثة ذلك المحورالذي من خلاله نقرأ الماضي ونفهم الحاضر ونستشرف المستقبل[1].

بيد أنه بالانتقال إلى مجال الفكر العربي الإسلامي خاصة، فإن تأمل وضع مفهوم الحداثة، وتقليب النظر في طبيعة التحديدات التي أعطيت لهو أمر يبعث على القلق المعرفي والاضطراب المفاهيمي من جهة ما يعتمل داخله (المفهوم) من تداخل وتضاد وتناقض بل وتشويه أحيانا. فهناك من رأى أن الحداثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر. ومن من قال إنها ممارسة السيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على التاريخ، وهناك من يقول إنها قطع الصلة بالتراث، أو إنها طلب الجديد، أو هي نزع القدسية عن العالم، أو إنها العقلنة، أو إنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية[2]. فضلا عن كونها "ليست مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي؛ أي مع كل الثقافات السابقة عليه. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها باعتبارها شيئا واحدا متجانسا يشع عالميا من الغرب. ومع ذلك فهي تظل دوما مفهوما ملتبسا يشير في عمومه إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية"[3].

ولا يغيب عن بال كل ذي عقل متفطن ناقد أن هذا التعدد الملحوظ للتعريفات التي وضعت لمفهوم الحداثة، أو التنوع الواضح للتحديدات التي اقترنت به إنما يدلان- على حد تعبير الفيلسوف هابرماس- على أن الحداثة مشروع لم يكتمل، من جهة، كما يدلان من جهة أخرى على مدى التهويل والتضخيم الذي وقع فيه الحداثيون في مقاربتهم للمفهوم وتفاعلهم معه. وكأنه فتح إنساني جديد أو ولوج لعالم مغاير غير العالم الذي ألفه الإنسان. فـ"لو استعرض المرء ما كُتب ولا يزال يُكتب عن الحداثة غربا وشرقا، لهاله حجمه ولأزعجه مساره، ولتأكد أن هذا المفهوم وقع تهويله والغلو

---

1 نفسه. الصفحة نفسها.

2 طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. ط. 1. 2006. ص 23.

3 عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. منتدى المعارف. لبنان. 2013. ص 21-22.

فيه بما لم يقع لغيره من المفاهيم الرائجة. حتى كأن الحداثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر. بل كأن الإنسان لم يبدأ إنسانا إلا مع الحداثة. وكأن التاريخ لم يبدأ تاريخا إلا معها. ولا تقف آثار هذا التهويل عند حد تزييف الحقائق، بل إنها تتعداه إلى جلب المضار للإنسان وتاريخيته بدءا بتصنيف الأفراد والأمم إلى فئتين متعارضتين: فئة الحداثيين وفئة غير الحداثيين، وانتهاء بتوريث غير الحداثيين عُقدا تجعلهم يستعجزون أنفسهم عن أن يأتوا بما أتى به الحداثيون، فضلا عن اللحاق بهم ومنافستهم على مقامهم"[1].

ولكي يرتفع هذا التهويل - فيما يرى طه - الموصول بالحداثة الغربية مكانا وزمانا، ويزول التهوين المقرون ظلما بالقدرة على الإبداع الحداثي من لدن الأمة العربية الإسلامية واقعا وحاضرا يقترح الرجل إعادة تعريف الحداثة وفق مسلمتين اثنتين: تتمثل الأولى في كون مبنى التاريخ الإنساني على السمو بالإنسانية في مدارج الكمال على كافة الصعد، وتتلخص الثانية في أن كل واحد من الأزمنة المختلفة للتاريخ الإنساني يختص بواجبات معينة لتحقيق هذا السمو، كما يسير وفق غايات محددة.

وعلى هذا الأساس تغدو الحداثة "عبارة عن نهوض الأمة، كائنة من كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها، وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية"[2].

ومما لا يحتاج إلى توضيح أن قيمة هذا التعريف إنما تكمن في كونه يجعل "الفعل الحداثي" شاملا جميع الأمم - على اختلافها وتباينها- دونما تمييز بينها أو تفاضل، ومن ثمة يمكن التكلم عن الحداثة بصدد كل أمة أدت واجبات زمنها في الرقي بالإنسان، وقامت بدورها في تحقيق النهضة الإنسانية. لتصير الحداثة -وفق هذا المنظور- فعلا حضاريا تتناوب عليه الأمم بالسوية، وليست فعلا حضاريا يخص- كما يزعم البعض خطأ- مكانا وزمانا مخصوصين. هذا المكان هو بلاد الغرب التي توسع نفوذها حتى شمل العالم كله، وهذا الزمان هو مرحلة تاريخية تغطي أكثر من خمسة قرون، ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي مع حركة النهضة، مرورا بحركة

---

1 طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية. لبنان. 2007. ص 19.

2 نفسه. ص 20.

الأنوار والثورة الفرنسية، ثم الثورة الصناعية فالثورة التقنية، ثم الثورة المعلوماتية. (وإن كان هناك من يرى أن هذه الحقبة لا تتجاوز القرنين الأخيرين)[1].

وهكذا فإن التعاطي مع الحداثة الغربية المحددة زمانيا ومكانيا - فيما يرى الدكتور طه- من زوايا مختلفة يفضي إلى حقيقة واحدة وهي أن الحداثة في جوهرها "نسبية تعدُدية" وليست واحدة مطلقة. ودليل ذلك أنه يمكن "النظر إليها على أنها واقع أو تاريخ أو خلق؛ فإذا نظرنا إليها بوصفها واقعا تبين أنها لا تعدو كونها مجرد تطبيق خاص لحقيقة الحداثة، وإذا نظرنا إليها بوصفها تاريخا ظهر أنها لا تعدو مجرد تجسيد خاص لعقيدة الحداثة، وإذا نظرنا إليها بوصفها خلقا، اتضح أنها لا تعدو كونها مجرد تحقيق خاص لأمر الحداثة. وبهذا نكون أمام أصل واحد نسميه تارة "حقيقة الحداثة" وتارة "عقيدة الحداثة" وتارة "أمر الحداثة". هذا الأصل الواحد هو الذي اصطلح عليه باسم "روح الحداثة". ولا يخفى أن لكل روح، كائنة ما كانت، تجليات متعددة، ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحدا منها، أو أن لها آفاقا تجسيدية متعددة ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحد منها".[2]

بناء على هذا يستخلص الدكتور طه مبادئ ثلاثة أساسية تقوم عليها الحداثة وهي أولا، "مبدأ الرشد" القاضي "بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد"[3]. وليس المقصود بالقصور ها هنا إلا التبعية الفكرية والسلوكية للغير، في مقابل الرشد الذي هو تحصيل الاستقلال والإبداع[4].

أما المبدأ الثاني فهو "مبدأ النقد" القاضي بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد"[5]. وليس المراد "بالاعتقاد" إلا أن يسلم المرء بالشيء من غير أن يُحصل أي دليل عقلي عليه، ولا أن يجتهد في طلب هذا الدليل"، في مقابل الانتقاد الذي هو الاستدلال العقلي على الأشياء والفصل التقني بين مجالاتها بما يتيح ضبط أسبابها وكشف آلياتها[6]. وأما ثالث المبادئ فهو "مبدأ الشمول"

---

1 نفسه. ص 21.
2 نفسه. ص 22.
3 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 25.
4 طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص 23.
5 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 21.
6 طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص 24

القاضي "بأن الأصل في الحداثة هو الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول[1]. وليس المقصود بالخصوص في هذا السياق إلا "خصوص المجال (كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحده حدود معينة)، و"خصوص المجتمع" (كون أفراد كل مجتمع مخصوص يتميزون بصفات حضارية وثقافية محددة)، في مقابل الشمول الذي هو القدرة على تجاوز الخصوصيتين المذكورتين - خصوصية المجال وخصوصية المجتمع- والتأثير في مختلف المجالات الحياتية من جهة، ومختلف المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى[2].

وهكذا يبدو أن طه عبد الرحمن إنما انطلق من إبراز المبادئ الأساسية "لروح الحداثة" بقصد التمييز بين هذه الروح والتطبيق الغربي لها، أو لنقل لأجل الفصل بين "ماهية الحداثة" وتجلياتها. ليقرر جملة من النتائج المترتبة عن تلكُم المبادئ وهي[3]:

أ- تنوع وتعدد تطبيقات روح الحداثة.

ب- التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، والاختلاف بينهما.

ج- خصوصية واقع الحداثة الغربية؛ أي أن واقع هذه الحداثة هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.

د- أصالة روح الحداثة؛ أي أنها متأصلة تاريخيا وإنسانيا.

هـ- الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة؛ بمعنى أن الأمم الحضارية جميعها تستوي في الانتماء إلى الروح الحداثية دون تمييز.

و- الحداثة لا تنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل؛ بمعنى أنها إبداع وليست اتباع.

وغير خاف أن مؤدى هذه النتائج إنما هو إزالة اللبس - استنادا إلى نظر منطقي دقيق وأساس فكري متين- عن مفهوم الحداثة ورفع التهويل عنه، ومن ثمة الكشف عن جملة من آفات الحداثة الغربية ونقائصها على نحو يجعلها حداثة ناقصة غير كاملة، ونسبية غير مطلقة، وخاصة غير عامة.

---

1 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 28.

2 طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص 25.

3 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 30-67.

2 - في أعطاب الحداثة الغربية

بما أن "روح الحداثة" ليست هي "واقع الحداثة" كما تبين، فإنه من الواجب - حسب الأستاذ طه- حفظ هذه الروح في مقابل ترك واقعها بالنظر إلى ما لحق روح الحداثة من أعطاب عند تنزيلها في التطبيق الغربي الذي انتهى إلى نتائج تتعارض مع مبادئ ومكتسبات الحداثة نفسها كما وصفها وأسسها فلاسفة الأنوار. ومعنى هذا أن هناك "تحريفا" أصاب جوهر الحداثة في النموذج الغربي وزيغا أفسد وجهتها. ذلك أن هذا النموذج - كما يرى طه - أضمر مسلمات خفية وباطلة على خصائص الحداثة الأساسية أفضت إلى عكس مقصود الفعل الحداثي.

إن الحداثة الغربية التي قامت على أساس نبذ الوصاية أضحت وصية على غيرها، والحال ألا حداثة بالوصاية. كما أن هذه الحداثة التي انبنت على مبدأ الإبداع أصبحت تطالب الغير بنسيان الماضي والقطع معه حتى وإن كان هذا الماضي مضيئا شاهدا على إنتاج بديع (على خلاف ماضي الغرب الذي كان مظلما منطفئا). وهذه الحداثة التي أتت لإزهار الذات وتفتحها أزهرت ذات أهلها وأذبلت ذات الغير؛ بحيث صارت ذات أهلها مزهرة متفتحة وذوات غيرها ذابلة، فقد سعت إلى "الإزهار الأناني" ولم تسع إلى "الإزهار المعي"، وهذه الحداثة التي طمحت إلى نشر روح النقد عملت على نقد كل شيء إلا أداة النقد نفسه التي هي العقل. وانتقدت كل شيء إلا أنها لم تبين حدود النقد ولا هي نوعته ولا هي بالأحرى انتقدت ذاتها. وهي التي جاءت لخدمة الإنسان وتحريره فإذا هي تستعبده للحاجة المادية الصرفة دون العناية بالحاجة الروحية المعنوية. كما أنها هي التي عرضت التنمية وسيلة لتحقيق القيم إلا أنها صيرتها غاية وجعلت القيم مجرد وسائل[1].

أ - النقص العقلي والظلم القولي:

يتصور طه عبد الرحمن الحداثة الغربية ذات وجهين: وهما "العقل" و"القول" أو لنقل "وجها عقليا" و"وجها قوليا" - وإن كان الوجه الذي شغل الناس عموما والمتفلسفة خصوصا هو الوجه الأول، وكأنه لا عقلانية إلا ما يقترن بهذه الحداثة ولا

---

1 محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. سلسلة المعرفة للجميع. منشورات رمسيس. العدد 37. مارس 2007. ص 136.

حداثة إلا ما يتأسس على هذه العقلانية (الغربية)- مؤكدا على أنها من حيث كونها "حداثة عقلية" فإنها ناقصة ومن حيث هي حداثة "قولية" فإنها ظالمة[1].

فبالنظر إلى العقل الحداثي الغربي يبدو أنه عقل مجرد (وليس عقلا مؤيدا)[2] غير منضبط لمعايير العقلانية المألوفة، والتي هي "معيار الفاعلية" و"معيار التقدم" و"معيار التكامل". ويستوي عند ذلك التعريف القديم "للعقل" كما قدمه أرسطو: "العقل عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحواس ويستعد به لقبول المعرفة"، والتعريف الحديث الذي عرضه ديكارت بوصفه أحد رواد الحداثة، فالعقلانية عنده قائمة في معنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولا سيما الرياضية منها"[3].

إن ما يترتب إذن على هذا التصور أن العقلانية الحداثية لا تلبي مطلب النفع في المقاصد "ولا تلبي شرط النجوع في الوسائل"؛ فباعتبار الشرط الأول يبدو أن هذه العقلانية تتصف بصفات ثلاث وهي: "النسبية" و"الاسترقاقية" و"الفوضوية"، وأما باعتبار الشرط الثاني فيتضح أن هذه العقلانية أيضا متصفة بالصفات الثلاث الآتية وهي: "تكلف الموضوعية" و"الجحود على الظاهر" و"اتخاذ الوسائط"[4].

وعلى هذا الأساس فإن التصور الحداثي للعقل يخل بـ "مبدأ النفع" من حيث إنه يؤدي إلى الوقوع في النزعة النسبية كما يؤدي كذلك إلى استعباد الإنسان للتقنية، ما دام أنه يستند إلى مبدأي "كل شيء ممكن لدى التقنية بلا وازع ولا ضابط"، و"كل ما كان ممكنا وجب صنعه". وعليه ينجم عن الأمرين معا - على سبيل اللزوم- الفكاك والتحلل من كل الموانع الخلقية، فضلا عن تفشي الفوضوية في النظريات العلمية والأنساق المعرفية ومن ثمة اضطراب هذه النظريات والأنساق لا اتساقها وتكاملها[5]. وبهذا "يتضح من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل

---

1 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. المركز الثقافي العربي. ط.2. 2005. ص 59.

2 طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي. ط. 3. 2000. ص 121.

3 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص 63-64.

4 المصدر نفسه. ص 64-67.

5 محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. ص 138.

التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام".[1] وإذا تحقق هذا تحقق معه كذلك ألا نفع في منهج الحداثة ولا سداد فيه. وعندئذ تكون عقلانية الحداثة عقلانية خالية من اليقين في نفع المقاصد ومن السلامة في إعمال الوسائل. ولاشك أن عقلانية هذا شأنها لا بد أن تجلب للإنسان من المضار أكثر مما تحقق له من المنافع[2].

وأما بخصوص الوجه "القولي لهذه الحداثة" فمن البين - كما يرى الأستاذ طه - أنها جلبت للإنسان "طوفانا" من "الأقوال"؛ طوفان تغطي هوله وتخفى فداحته أسماء مختلفة تغري بظاهر دلالاتها من قبيل "انفجار المعلومات" و"ثورة الاتصال" و"سيادة العلم" و"تداول المعرفة" و"عولمة الإعلام" وغيرها مما يبرر نعت حضارة الغرب بكونها حضارة قول بامتياز. غير أن هذه الحضارة المدنية ظلمت الإنسان وأضرت به من وجوه ثلاثة: فهناك توسيع لمجال العقل مع تضييق لميدان الخلق، وهناك توسيع لمجال القانون العام وتضييق على مجال الخلق الخاص، وهناك تهويل من الفعل السياسي مع التنقيص في الفعل الخلقي[3]. وبكلام آخر فإن ما أنتجته حضارة العقل هو آفات ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي وهي: أفة التضييق التي جعلت الفعل الخُلقي فعلا محدودا، وآفة التجميد التي جعلته فعلا مقطوعا (قهرها على الجمود على حالة واحدة في مجال ضيق هو خدمة العالم الخاص)، ثم آفة التنقيص التي جعلته فعلا منبوذا (تأكيدها على أن الأخلاق لا تخدم إلا الضعف في النفس والخذلان في السلوك)[4].

ب - أزمة المعرفة وتسلط التقنية:

في سياق الكشف عن مظاهر الأزمة التي تعاني منها الحداثة في صورتها الغربية يتصور طه عبد الرحمن أن النمط المعرفي الحديث يقوم - نذ نشأته في القرن السابع عشر الميلادي- على أصلين اثنين مؤداهما القطع مع نوعين من الاعتبارات التي تشغل كل متدين، أول هذين الأصلين هو "لا أخلاق في العلم" ويقضي بأن "لكل واحد -أو جماعة- أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات

1 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص 66.
2 محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. ص 178.
3 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص 78-79.
4 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص 79.

المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة". وأما ثاني الأصلين فهو "لا غيب في العقل" ويقضي بأن "لكل واحد -أو جماعة- أن يركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء، ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقاتُ التجربة الحسية ولا تقديراتُ العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها"[1].

وفي مسعاه لتقويم الأصلين المعرفيين المذكورين يرى صاحب "سؤال الأخلاق" أن الأصل الأول (القائل بفضل العلم على الأخلاق) يتفرع بدوره إلى مبدأين متكاملين إلا أنهما متهافتان: "مبدأ الموضوعية"؛ وفحواه أن يكون النظر العلمي مفصولا عن الذات الإنسانية مستقلا عنها. و"مبدأ التساهل الذي مقتضاه ألا أخلاق في المنطق؛ إذ لكل شخص أن يبني منطقه كما شاء، لا يتقيد بذلك إلا أن يبين - إذا تطلب الأمر ذلك- مناهجه وقواعده فيما اتخذ من منطق خاص.

وعلى اعتبار أن هذين المبدأين يصعب تحقيقهما ويعسر إثباتهما فقد عمل الدكتور طه على تجاوزهما باقتراح تسميتين بديلتين وهما - على التوالي- "مبدأ الموضوعية الحرِكَة" (نقيض الموضوعية الجامدة في صيغتها الأولى) والقاضي بأن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسا موجها ومقوما لا تأسيسا مجردا. ثم "مبدأ التساهل غير المسيب أو الموجه" - نقيض التساهل المسيب في صيغته الأولى، والقاضي بأن يُشرك الجانب العملي مع الجانب النظري في تركيب النسق المنطقي أو النظرية العلمية[2].

وإذا اتضح هذا اتضح معه كذلك أن النمط المعرفي الحديث في صيغته الغربية إنما ينبني على أساس الفصل بين القول والفعل بما هو (الفعل) نتيجة من نتائج الموضوعية الجامدة ومبدأ التساهل المسيب، الأمر الذي جعل المعرفة الحديثة تصاب بـ "آفة الإخلال بشروط الصدق" ما دام أن الصدق في جوهره ليس إلا موافقة القول للفعل[3].

---

1 المصدر نفسه. ص 92.
2 المصدر السابق. ص 93.
3 نفسه. ص 94.

أما الأصل الثاني القائل بفصل العقل عن الغيب فيتفرع إلى نوعين من المبادئ: "مبدأ السببية" القاصد إلى أن يكون لكل ظاهرة سبب محدد. و"مبدأ الآلية" الذي ينص على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف وخواص خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصرف بها بطرق مقررة معلومة[1].

غير أن النظر في هذين المبدأين يقود إلى نقض المبدأ الأول "مبدأ السببية الجامدة" لأن القول بالسببية يلزم منه أن "الجواز" لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم، لذا يقترح ناقد الحداثة الغربية مبدأ آخر هو "مبدأ السببية الحركة" الذي تزدوج فيه الضرورة بالجواز، كما يزدوج فيه التوحيد الذي يضبط العلاقة السببية، إذ تكون هذه العلاقة موجهة من لدن المسبب كما هي موجهة من لدن السبب وإن اختلفت صور هذا التوجيه من أحدهما للآخر. وأما المبدأ الثاني فيصح نعته ب "مبدأ الآلية المسببة"، لأنه يلزم منه أن الممارسة العلمية تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه ولا تتطلع إلى ما وراءه من الدلالات الخفية، ولا إلى ما بطن من الأسباب الممتنعة على المراقبة الآلية، لذا يقترح طه مبدأ بديلا هو "مبدأ الآلية الموجهة"، الذي يتكامل فيه التحكم في ظاهر الأشياء مع الاحتكام إلى باطنها، وذلك لتتحد الأوصاف العلنية مع المقاصد الخفية، وتمتزج العلل المشهودة مع الحكم المبثوثة[2]. وبذلك يتم تلافي "أزمة القصد" وبعدها "أزمة الصدق" المقرونين بالنسق المعرفي التي نهضت الحداثة الغربية على أركانه.

ومن جانب أخر يرى الدكتور طه أن الحداثة الغربية ادعت بإعمالها المناهج العلمية السعي إلى تحرير الإنسان وتوسيع إمكانات وآفاق إسعاده إلا أن إمعان النظر في الأحوال التي تتقلب فيها التقنيات الحديثة يبرز أن "هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات، منشئة بذلك كونا تقنيا خارقا، يحتوي الإنسان احتواء، ويستحوذ على إرادته استحواذا، وتغيب آفاقه عن عقله – أو إن شئت قلت– يسترقه بعد أن كان هذا الإنسان يُمَنّي النفس بأن يسخر الكون له تسخيرا[3].

---

1 نفسه. الصفحة نفسها.

2 المصدر السابق. ص 94.

3 طه عبد الرحمن. القول الفلسفي. ص 18.

وعلى هذا الأساس فإن النظام العلمي-التقني الذي انبنت عليه الحداثة نظام لا يبتغي السيادة المحدودة التي تقبلها الطبيعة الإنسانية وتكون لها خادمة نافعة، وإنما يطلب السيادة غير المحدودة التي ترفضها هذه الطبيعة وتكون لها مفسدة ضارة. وعليه "يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، يكرهه ولا يطيعه، أو قل بإيجاز نظاما متسلطا"[1]. إنه نظام يطلب – في نهاية المطاف– التسلط على الإنسان وقهره لا خدمته ونفعه كما بشر بذلك مؤسسوه الأوائل. فقد تبين بما لا يدع مجالا للشك أن الحداثة الغربية لم ترم إلى التسلط على الطبيعة الخارجية فقط جالبة لها من الضرر ما ليس بالحسبان، وإنما هي كذلك تتسلط على الطبيعة الإنسانية نفسها مغيرة في الخلق والخُلق. وبالإضافة إلى هذا الوجه من التسلط على الإنسان باسم الحرية، لم يقتصر تسلط الحداثة الغربية على إنسانها هي (أهلها) فحسب، وإنما امتد تسلطها إلى الغير كذلك (الإنسان غير الغربي)؛ وبيان ذلك أن هذه الحداثة إنما نهضت (من بين ما نهضت عليه) على أساس من إديولوجية ليبيرالية ألحت على توسيع نطاق ممارسة الأفراد لحريتهم من غير أن يتدخل بعضهم في أفعال البعض، ولتحقيق تصوراتهم لما يعتبرونه "الحياة الطيبة" من دون تدخل حتى من قبل الدولة فيها (إلا في حال الحرص على حفظ هذه الحريات). إلا أن هذه الليبيرالية نفسها إذ رفعت من الشأن السياسي وحطت من الشأن الخلقي فإنها أجازت لنفسها– وقد تذرعت بقيم الحرية والمساواة والعدل ونسيتها أو تناستها– التسلط على الشعوب باسمها وقهرها بذريعتها[2].

ولا يخفى هاهنا أن اكتشاف طه عبد الرحمن للتأزم المعرفي باعتباره مظهرا من مظاهر الحداثة الغربية والحضارة الموصولة بها يجد ضمانته التفسيرية في كون الرؤية الإسلامية لا تنسجم -لا في كلياتها ولاجزئياتها- مع مفردات نظرية المعرفة الغربية، وهذا ما أورث أعراضا على مرض في بنياتها الداخلية، وفي مقدمتها فقدان البوصلة التي لن تسترجع إلا بالوحي الإلهي بما هو ضامن مرجعي وقانون معرفي وموجه أخلاقي وجمالي[3].

1 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص 142.
2 محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. ص 153.
3 عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة. ص 45.

3 - آفات الحداثة المقلدة

إن الأصل في الحداثة - على نحو ما تبين - هو الإبداع لا الاتباع، والاجتهاد لا التقليد. لذا كما يرى الأستاذ طه "لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة[1]، ذلك أن التطبيق الحداثي لا يكون تطبيقا لروح الحداثة إلا إذا استوفى شرطين رئيسين أولهما، الانبعاث من الداخل لا الاستيراد من الخارج؛ لأن "الحداثة من الخارج" ليست حداثة مطلقا لكونها ليست تطبيقا لروح الحداثة (بما هي - كما اتضح سابقا- مبادئ ثلاثة وهي "مبدأ النقد" "ومبدأ الرشد" و"مبدأ الشمول") وإنما هي "تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل إنها تطبيق يرفع التطبيق الغربي إلى رتبة الروح، منقطعا كليا عن الروح الحقيقية للحداثة، ومبلغ هذا التطبيق الثاني أن يكون تقليدا ضارا، لأن الأصل مفقود كليا.[2]

وأما الشرط الثاني فهو التقيد بالاجتهاد لأن الحداثة - حسب طه- لا تدرك إلا بطريق الاجتهاد. ومعنى هذا أن على الأمة أن تجتهد في تحقيق جميع المبادئ السابق ذكرها، فينبغي أن تجتهد في استقلالها عن غيرها، بل أن تجتهد في إبداعها، كما ينبغي أن تجتهد في استدلالها على الأشياء، بل أن تجتهد في الفصل بين هذه الأشياء، وأخيرا يجب أن تجتهد في تعميم تأثيرها على مختلف المجالات، بل أن تجتهد في تعميم نتائج إبداعها على مختلف الأمم[3]. ومؤدى هذا أن الأمة (أو الدولة) التي لا تقيم حداثتها الداخلية لا يمكن أن تكون لها حداثة حقة، وإنما مجرد ظل لحداثة أخرى أو صورة مشوهة لها (حداثة مقلدة) في أحسن الأحوال.

وعلى هذا الأساس فإن الدعوة إلى تقليد حداثة الغرب - كما يصر على ذلك العديد من المفكرين العرب- والنسج على منواله في النهضة والتحضر لهي دعوة مردودة وزعم باطل بحجة أننا "لا يمكن أن نصنع التاريخ بتقليد خطى الآخرين في سائر الدروب التي طرقوها، بل بأن نفتح دروبا جديدة ومسالك مغايرة. ولا يكمن أن

---

1 طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. منشورات جريدة الزمن. أبريل. 2000. العدد 13. ص 33.

2 طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص 33.

3 المصدر نفسه. ص 34.

يتحقق ذلك إلا بإبداع أفكار أصيلة تستجيب لسائر المشكلات وتعنى بكافة المستجدات."[1] والحق أن الأمة – كائنة ما كانت- لا تستحق أن تسمى كذلك إلا إذا تميزت بطرح إشكالات زمانها وتفردت بإيجاد أجوبتها الخاصة لتلك الإشكالات، فالأمة – كما يقول الدكتور طه- لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به؛ إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل، وإلا صار ملكه إلى أمة سواها، فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مسلمة- وهي راغمة- قيادتها إليها[2].

وفي حيز اعتقاد صاحب "الحق العربي في الاختلاف الفكري" أن المبالغة في "التبعية" للغرب عائدة إلى علة واضحة صريحة وهي "استعجال التقدم الحضاري" من غير تمحيص لمنطلقاته ولا نظر في مآلاته مع الاطمئنان لمشروعية المنطلقات وسلامة المآلات. ولما غاب جانب التمحيص لسبل التقدم المادية المنقولة عن الغرب تبدى الإقبال على الآخذ بها من دون التزود بنصيب من الطاقة الروحية والقدرة الخلقية بما هما عاملان كافيان لأن يدفعا عن هذه السبل البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن بقيت مجردة عن التزكية المعنوية[3]. وعلى هذا – تبعا لصاحب روح الحداثة- لا يصح للمسلم أن يحاكي النمط الحداثي للغرب، لأن هذا النمط بني – من بين ما بني عليه- على نبذ الأخلاق نبذا كاملا، وعلى اعتبار دخولها في العلم أو في التقنية سببا من أسباب التقهقر وإضعاف الإنتاجية فيهما، ومتى ما تجرد العلم أو التقنية من الأخلاق اتخذ منحى ماديا ما يفتأ ينقطع عن النفع[4].

ولعل ما يبعث على الاستغراب في هذا السياق أن زمرة من الذين يُنعتون "بالحداثيين" من المثقفين العرب ما يلبثون يرددون بخصوص الحداثة في المجال التداولي العربي ما علموا من أطوارها وأوصافها في مجالها الأصلي. بل إنهم يصرون على أنه ينبغي أن تتحقق في هذا السياق العربي بالأسباب التاريخية نفسها التي تحققت بها في

---

1 مالك بن نبي. مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دار الفكر دمشق. ودار الفكر المعاصر. بيروت. 2002. ص 162.

2 طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري. المركز الثقافي العربي. ط 1. 2005. ص 15.

3 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص 188-199.

4 نفسه. ص 189.

الأصل الأوربي والوضع الغربي. وما ذلك إلا بأخذهم بمبدأ منقول هو الآخر وتسليمهم به وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"[1].

ولا يخفى أن هذه المماثلة بين مجالين تداوليين مختلفين والقول بإمكان سحب النموذج الحداثي الأول (الغربي) على النموذج الثاني (العربي) إنما مرده إلى غياب الوعي بخطورة "منهج الوحدة والاستمرارية" الموجه بمنطق "الاستدراج والغواية" - كما يرى طه عبد الرحمن- الذي أنتج في واقع الثقافة العربية قدرا من الاستيلاب الفكري والانصياع الحضاري كعرضين من أعراض ضعف مناعة الأمة وارتجاج هويتها. فهذا المنهج إنما "ظهر في فترة كان الغرب فيها يمارس فعلين متداخلين يشكلان جوهر هويته الذاتية؛ أولهما إعادة إنتاج غائية لتاريخيته، بالبحث عن مقومات ثقافية ودينية وعرقية تؤصله كيانا موحدا ومستمرا في التاريخ الإنساني، وثانيهما اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد للحيوية، تقتضي الضرورة التاريخية أن يخترقه الغرب ليبث فيه غاية الحياة المحكومة بسير متصل ومحتوم نحو هدف سام"[2].

وما دام الأمر على هذا النحو فمن البين أن المثقف العربي المسلم قد وقع فيما يمكن أن يسمى بـ "المنزع الصنمي"[3]، بما يعنيه من أن هذا المثقف لم يشرع في احتمال أصيل لمحنة الحداثة إلا قليلا. لأن الحداثة محنة روحية وليست وكالة ثقافية من جهة، ولأن المثقف العربي، من جهة أخرى، قد آثر أن يبقى موظفا لدى أنموذج ثقافي لم يسائله بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص. فهذا المثقف لم يخض بعد مغامرة التفكير الفلسفي ولم يصبح مفكرا بعد، بالمعنى الذي يدل على أنه لم يشرع بعد في إيجاد استشكال للحداثة نابع من الوضعية التأويلية التي تحكم ثقافة عربية إسلامية مأزومة فقدت نظام الخطاب الذي تأسست عليه، ولم يفلح بعد في بناء أساس جديد للتفكير يكون بديلا مناسبا[4]. ولهذا وذاك نجد طه عبد الرحمن يؤكد في أكثر من موقع

---

1 طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. المركز الثقافي العربي. ط 2. 2006. ص 75.

2 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي. 1998. ص 37.

3 عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة. ص 33.

4 فتحي المسكيني. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. دار الطليعة. بيروت. 2001. ص 56.

على أنه إذا حدث أن تكلم المفكر العربي في مسألة الحداثة "فليس من الضروري أن يأتي حديثه عنها على الوجه الذي أتى به عند المنقول عنه (الغرب)، فيجوز أن يستحدث بصددها قيما ومعان توجه خروجنا من التخلف من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي التي أخرجت الغرب إلى الحداثة، ولا يكون معمولا بها في مجتمعاتهم"[1].

وإذا كان – مثلا – دعاة "الحداثة المقلدة" لا يملون من الإلحاح على العناية بالتصنيع باعتباره سبيلا ضروريا للدخول في عصر الحداثة وارتياد آفاقها فإن للدكتور طه رأيا آخر؛ ففي نظره ما كانت نهضتنا الحداثية المبتغاة رهينة بإنشاء المراكز التقنية والمؤسسات الصناعية وتجديد الطاقات المادية – رغم ضرورتها وأهميتها- اللهم إلا إذا كان الهدف هو جعل المجتمع المسلم نسخة مماثلة للمجتمع الغربي. والحال أن نهج هذا المسلك في التحديث لن يفضي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، هذا فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور. لأن إنزال تصور مقتضيات التحديث في الأنموذج الغربي على الواقع الإسلامي من شأنه أن يحصر المجتمع المسلم ضمن الأفق العلمي الذي تخطه له النماذج الغربية التي يصعب حينها الفكاك منها أو الخروج من نطاق مراقبتها، إلا أن "يتجه إلى الانسلاخ عن هويته والذوبان في هؤلاء ذوبانا. ولا كلام لنا -على حد تعبير عبد الرحمن- مع من اختار أن يتخذ أهل الغرب أولياء يُعلمونه كيف يحيا وأوصياء يُملون عليه كيف يفكر"[2]. يضاف إلى هذا أن سبل الغرب في التحديث قامت أصلا على أركان عقدية وثوابت مذهبية تخالف – بل تعارض أحيانا – الحقيقة الشرعية الإسلامية. وعليه فإن كل من اقتدى بهذه المسالك الحداثية من غير دراية ولا وعاية لابد أن يضر بعقيدته الدينية وبعمله الشرعي، بدليل أن هذه المسالك قد انبنت على أساسين اثنين؛ أولهما "فصل العقل عن كل دلالة على الغيب" وثانيهما "فصل العلم عن الأخلاق". وهما أصلان لا يقبلهما التصور الإسلامي ولا يقرهما الشرع الرباني.

وما دام التحديث الغربي مفصولا عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصارها على الدلالة الحسية، من جانب. ومفصولا، من جانب آخر، عن الدلالة الخلقية للعلم

---

1 طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. ص 59.

2 طه عبد لرحمن. سؤال الأخلاق. ص 195.

لاقتصاره على الدلالة المجردة تعين على المسلم المتيقظ أن يتبين صور الاستدراج التي يوقعه فيها هذا الأنموذج الغربي في التحديث، وأن يسعى في مقابل ذلك لتشييد أنموذج تحديثي مغاير، سواء من حيث منطلقاته أم من حيث مآلاته. ولن يتأتى ذلك إلا باستعادة العلاقتين المفقودتين معا وهما "علاقة العقل بالغيب" و"علاقة العلم بالعمل" تجنبا لسلوك طرائق تحديثية تتعارض مع التوجهات المعنوية الأصيلة للأمة الإسلامية وتضر بإمكاناتها الحقيقية في الإبداع والعطاء. ومن هنا إذا صح - كما يقول طه عبد الرحمن- أن سلوك الطريق التحديثي نفسه الذي اتبعه الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع" صح معه كذلك أننا نحتاج إلى شق مسلك مغاير في التحديث بحيث لا يدري (الغرب) كيف يلحظ مسيرتنا من جهتة، ولا كيف يطوي علمنا من جانبه[1]. وهذا المسلك فيما يبدو هو ذاك الذي ينهض على أساس أخلاقي في مقام أول، من جانب، ويقوم على مراعاة مطلب التوازن بين ماديات الإنسان ومعنوياته، من جانب آخر. وذلك وفق رؤية دينية إسلامية، وعقيدة توحيدية إيمانية.

4 - نحو تخليق الحداثة

إن إحدى نقط تميز المشروع التجديدي لطه عبد الرحمن عنايته غير العادية بالمسألة الأخلاقية وإصراره المشهود على ضرورة العودة إلى الأخلاق كمنطلق لتحقيق أية نهضة أو استئناف القيام بأي دور حضاري، إذ لا سبيل إلى النهوض أو التطور والتميز - في نظره- إلا بمعالجة الآفات الخلقية والرجوع إلى "أخلاق الدين" تمثلا وتجديدا، لدرجة تقريره أن "الإنسان أخص بالأخلاقية منه بالعقلانية"؛ أي أن الإنسان مخلوق أخلاقي قبل أن يكون مخلوقا عقلانيا. ف "الأخلاقية - بما هي تنبني على مبدأ طلب الصلاح- هي الأصل الذي تتفرع عنه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"[2]. لأن هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية مثلما أنه "لا إنسان بغير أخلاق"[3].

---

1 المصدر نفسه. ص 196.
2 المصدر نفسه. ص 14.
3 نفسه. ص 147.

وعلى هذا فإن المدخل المناسب لنقد الحداثة الغربية وتقويمها هو المدخل الأخلاقي، وما ذلك إلا لكون هذه الحداثة - كما هو واضح- تعلي من شأن العقل والعقلانية في مقابل الحط من شأن الأخلاق والأخلاقية، الأمر الذي يدعو إلى تقويم "اعوجاجها الأخلاقي" و"نقد أساسها العقلاني". بيد أن هذا لا يعني - بأي حال من الأحوال- أن صاحب "سؤال الأخلاق" يقصي من اعتباره "العقلانية" وإنما على العكس من ذلك، فهو يقصد إلى "تخليقها" وتقويمها معتبرا أن هناك نوعين من العقلانية: "عقلانية مجردة من الأخلاقية" - التي يستوي فيها الإنسان وسائر البهائم- و"عقلانية مسددة بالأخلاق- وهي التي تخص الإنسان دون غيره. وعليه فمن الخطأ الشنيع حمل العقلانية على المعنى الأول وخص الإنسان بها تخصيصا وتعميما[1].

وإذا تحقق هذا تحقق معه أيضا أن الحداثة الأصيلة لا تُحد بما يُنشئ الآلات والوسائل (أي بالعقل) وإنما بما يدعم المقاصد والمعاني والقيم (أي الأخلاق). ومن هنا فإن "الحضارة (الغربية) الحديثة من حيث كونها حضارة عقل هي - فيما يرى طه- حضارة ناقصة"[2] معللا ذلك بأن هذه العقلانية (الناقصة) مؤسسة على غياب التخلق الديني عامة، فضلا عن التخلق الديني في الإنجازات العلمية والممارسات الفكرية خاصة. ولتجاوز هذا الإقصاء المتعمد للأخلاقية الموصولة بالدين في الحداثة الغربية وتفرد العقل المجرد ببناء النموذج الأخلاقي يطرح الرجل جملة من المعايير الضابطة لكل تعريف للعقلانية وهي[3]:

- معيار الفاعلية: ومقتضاه أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة نطاق واسع ومتنوع.
- معيار التقويم: ومقتضاه أن الإنسان في سعي دائم إلى أن يكون موجها بقيم معينة تملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدودا إلى معان ترتقي بهمته طورا بعد طور طالبا الكمال في كل أفعاله.
- معيار التكامل: ومقتضاه أن الإنسان ليس مجموعة من الأجزاء التي يمكن الفصل بينها، وإنما هو ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر

1 نفسه. ص 14.

2 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص 81.

3 نفسه. الصفحة نفسها.

الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم الروح، ومستويات النظر مع مستويات العمل.

وغير خاف أن هذه المعايير في حقيقتها مستمدة من الدين الذي يراه طه عبد الرحمن "الركن الغائب"و "المجال المنسي" في الحداثة الغربية. مع العلم أن المجال الذي بدونه لا تثبت المفاهيم الخلقية ولا تقيم على حال ولا تسكن ولا تتمكن هو "مجال الديانات" غير المفصول عن الغيبيات. ف"لا اخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات"[1]، مثلما أنه "لا أخلاق بغير دين"[2]. وهذا الجمع بين الأخلاق والدين جعله الدكتور طه "أصل الأصول الذي بنى عليه المساهمة النقدية للحداثة الغربية"[3] فجاء بنقد أخلاقي – كما يقول- غير معهود لمظاهر أساسية من الحداثة تعد عند الغير سببا يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربية، فهي تعد عندنا – يضيف طه- سببا يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة"[4]، ولا يمكن أن يحصل هذا الانتفاع ويُقوم اعوجاج الحداثة الغربية على هذا المستوى إلا بقبول القيم المتعالية واعتبار "مفهوم العُلُو" مكونا أساسا من مكونات الأنموذج الأخلاقي، لأن أحد المبادئ الرئيسة التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية". ومعلوم أن الأصل في القيمة هو "العلو" لأن الغرض منها هو أن ترتفع همة الإنسان إليها، وكلما ازدادت القيمة علوا كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها. ومعلوم أيضا أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها. ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن أن يضره الأدنى، ولا يبقى ما يمكن أن تدعى الحداثة الاختصاص به إلا بتقريرها أن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلا في عصره بقدر ما يكون منفعلا به، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يستدرج إلى ما يضره"[5].

---

1 نفسه. ص 25.

2 المصدر نفسه. ص 148.

3 نفسه. ص 25.

4 نفسه. ص 26-27.

5 طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص 76-77.

ولإبراز حقيقة الأزمة الأخلاقية التي يعيشها النمط الحداثي الغربي يتوقف الرجل عند أحد أهم مظاهره انتشارا وتأثيرا وأكثرها نفوذا واتساعا، وهي العولمة التي تعني عنده "تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال"[1]. فالعولمة تبعا لهذا "فعل تعقيلي" مستمر في العالم بكليته من أجل توحيد العلاقات البشرية على كافة المستويات وصولا إلى تشكيل مجتمع كوني يتشابك فيه كل شيء بقصد أن يكون هذا العالم في مجموعه خاضعا للمركز الغربي ومراقبا من قبله في الاقتصاد والفكر، كما في الإعلام والتقنية[2] وغيرهما.

وحسب الأستاذ طه فإن السيطرات الثلاث تسهم في بناء المجال العلائقي الواحد للعالم من جانب، كما أن نمط العلاقات الذي تأتي به هذه السيطرة يؤثر حتما في أخلاق المرتبطين بهذا النمط. وهكذا فإن الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الاقتصاد في مجال التنمية الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي "الإخلال بمبدأ التزكية" الذي يوجب الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق. كما أن الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة التقنية في مجال العلم هي "الإخلال بمبدأ العمل" الذي يوجب الجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة. وأما الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الشبكة في مجال الاتصال هي "الإخلال بمبدأ التواصل" الذي يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذوات[3].

وتبعا لهذا يبدو أن الشكل الحداثي الغربي يعيش أزمة أخلاقية مثلثة "تتجلى هذه الأزمة أولا في كون سيطرته الاقتصادية تحصره في نطاق المنفعة المادية ولا تخرج به إلى رحاب فضاء المصلحة المعنوية. وثانيا في كون سيطرته التقنية تحصره في نطاق الفعل الإجرائي ولا تخرج به إلى فضاء العمل المقصدي، وثالثا في كون سيطرته الاتصالية تحصره في نطاق المعلومات البعيدة ولا تخرج بها إلى رحاب فضاء المعروفات القريبة"[4].

---

1 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 78.

2 قاسم شعيب. فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. المركز الثقافي العربي. 2013. ص 75.

3 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 81-85.

4 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 85.

وغني عن البيان - وفق هذا التصور- أنه لا راد لهذه الأزمة الأخلاقية في النظام الحداثي الغربي إلا أخلاق كونية مستمدة من نظام أقوى من هذا النظام. ومن الثابت عقلا وواقعا أن دين الإسلام هو الذي بمقدوره أن يحقق ذلك للإنسانية باعتباره الدينَ الذي يمثل اليوم الحقيقة الموحاة. وهو وحده الكفيل بقهر منزلقات الحداثة وضبط مسلكها التعقيلي. لأن الزمن اليوم هو الزمن الأخلاقي الإسلامي الذي تلا الزمنين الأخلاقيين اليهودي والمسيحي. وهذا التحقيب يختلف عن التحقيب التاريخي المعهود، الأمر الذي يسمح بالحديث عن حداثة إسلامية وعولمة إسلامية كذلك[1].

فالإسلام من خلال امتلاكه القدرة على "التعقيل الموسع" للعالم يمكنه الارتقاء بالاقتصاد من رتبة توفير المنافع الاقتصادية إلى رتبة التزكية، أو "ابتغاء الفضل"، لتصير الأعمال التجارية أو الصناعية جميعها موصولة بالاعتبار الأخلاقي الذي يستمد عمقه الطبيعي من البعد الروحي بحيث يرى في الله المالك الحقيقي لكل ما في هذا الكون. كما أن الإسلام هو الذي يمكن أن نجد فيه ارتقاء بالعلم إلى مرتبة العمل الذي لا ينفصل عن المعنى الأخلاقي. وهذا ما يجعل العلم يخرج من مجرد كونه أداة - يمكن أن تنفع كما يمكن أن تضر- إلى مستوى الفعل الأخلاقي من خلال النظر دائما في حكمة الشيء ومآله قبل النظر في سببه وحاله؛ وهو ما يعني تطويع العلم لخدمة الإنسان لا استعباد هذا الإنسان من قبل العلم.

وكذلك فإن الإسلام، بفضل تعقيله الموسع، يرتقي بالاتصال من رتبة المعلومات التي هي مجرد منتوجات شبكية إلى رتبة المعروفات التي هي عبارة عن ثمار أخلاقية، وذلك استنادا على "مبدأ التعارف" القاضي بأن التواصل السليم لا يكون إلا من خلال الكلام الطيب وفعل المعروف وما يترتب عن ذلك من اعتراف متبادل وتقارب وتواد وانفتاح وتسامح[2] وما شابه ذلك.

وعلى هذا فإن آفات الحداثة الغربية لا يمكن دفعها - حسب طه- إلا استنادا إلى القيم الإسلامية، ومن هنا "إذا كانت ثمة مشروعية للتطبيق الغربي للحداثة فإنما يجب أن تتجسد في بديل يجاوز المبادئ التي قامت عليها روح الحداثة؛ بحيث يفضي

---

1 قاسم شعيب. فتنة الحداثة. ص 76. وطه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 81-95.

2 طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص 98.

إلى تكميلها وتتميها ونقلها إلى مستوى أشمل"[1] وأفضل. لذا نجده يبسط الشروط الخاصة التي تنبني عليها المبادئ العامة لروح الحداثة التي سبق ذكرها. وهكذا يوضح أن "مبدأ الرشد" الذي يوجب التمتع "بالاستقلال" مثلما يوجب التمتع "بالإبداع" تجلى في التطبيق الغربي للحداثة مختزلا في الانفلات من قيد الوصاية التي يفرضها رجال الكنيسة على الناس، وما فتئ هذا التخلص أن صار تخلصا من قيد الدين المسيحي نفسه. والحال أن الإنسان – كائنا من كان- يميل إلى نبذ كل القيود التي تهضم حقوقه وتهدر كرامته. ولا يمكن أن يهتدي الإنسان إلى هذا الاستقلال الدال على الرشد إلا إذا توجه في تصرفاته، قولا وفعلا، إلى "المطلق" الذي يستحيل جريان القيود عليه. وهذا التوجه إلى المطلق لا تحققه إلا القيمة الإسلامية المتمثلة في "الإخلاص". فالإخلاص لله وحده هو الذي يورث الحرية الحقة. وبناء على هذا "يتبين كيف أن الحداثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها؛ فقد ظنت أن الاستقلال عن الدين هو الذي يفضي إلى الحرية، في حين أن الإخلاص فيه هو الذي يفضي إليها، فتكون هذه الحداثة قد تسببت في نوع من الاستعباد للإنسان حيث كانت تحسب أنها تحرره، إذ يبقى متعلقا بالنسبي ولا يرتقي إلى المطلق. وهكذا فقد دخل على الحداثة الغربية ما يكمن تسميته ب "آفة النسبية"[2].

وكذلك فإن التطبيق الغربي "لمبدأ الرشد" جعل مفهوم "الإبداع" محصورا في نطاق الانفصال عن التراث، والحال أنه في هذا التراث من القيم ما لا تسقط أهميته أبدا، لذا وجب حفظ الصلة به، فلا ينبغي أن يُعير الإبداع بقدرته على الانفصال وإنما بقدرته على الارتقاء بالإنسان والسمو به.

ولا يخفى أن الصلة بما يمكن أن يرتقي بالإنسان لا تحققها إلا القيمة الإسلامية التي هي "الكمال". ومن هنا يتبين أيضا "كيف أن الحداثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها، فقد ظنت أن الانفصال عن التراث هو الذي يفضي إلى الإبداع الدال على الرشد، في حين أن الاتصال به يبدو أوفر حظا منه في الإفضاء إليه، فتكون هذه الحداثة قد قطعت عن الإنسان أسبابا للإبداع حيث كانت تحسب أنها

---

1 إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. 2009. ص 240.

2 طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص 27.

تصله بهذه الأسباب، وهكذا فقد دخل على الحداثة الغربية ما يمكن تسميته "بآفة الانفصالية"[1].

أما بخصوص "مبدأ النقد" الذي يفرض العمل بالاستدلال العقلي مقابل العمل بالفعل التقني فالواضح – كما يرى طه عبد الرحمن- أن النظام الحداثي الغربي جعل مفهوم "الاستدلال" منحصرا في ممارسة العقل الأداتي الذي لا تعنيه إلا الوسائل والتقنيات، في حين أن المقاصد الإنسانية والقيم الموصولة بها لا تقل توسطا بالعقلانية عن الوسائل والتقنيات. وبما أن اعتبار الوسائل متوقف على اعتبار المقاصد فإن عقلانية الوسائل محتاجة لُزوماً إلى الاسترشاد بنظيرتها (أي عقلانية المقاصد). وفي تصوره لا يمكن أن يحصل ذلك إلا استنادا إلى قيمة "الإيمان" المنزلة منزلة القلب من الدين الإسلامي.

وتبعا لهذا فإن "العقلانية الإيمانية" كفيلة بأن تدرأ عن الحداثة آفة المغالاة في الفكر الآلي الضيق، أولنقل تجنبها ما يسمى بـ "آفة الآداتية" وتعلو بها في آفاق فكر عقلاني أكثر رحابة وأقوى أثرا.

ولا يبعد عن هذا مفهوم "الفصل" الذي اختُزل – في منطق الحداثة الغربية- للتفريق بين بنيات الأشياء على نحو يجعلها بمثابة ماهيات مستقلة بعضها عن بعض. والحال أن ما بين هذه الأشياء من الاتصال أكثر مما بينها من الانفصال. والقيمة الإسلامية التي تحفظ هذا الاتصال – حسب تصور طه – هي تلك المسماة بـ "التكامل" بحكم أن مجالات الحياة في الإسلام يتعلق البعض منها بالبعض الآخر متبادلة التأثير والتأثر. وعليه فإن" النقد التكاملي هو الكفيل بأن يقي الحداثة آفة الاستغراق في التفصيل البنيوي – أو قل يقيها آفة التجزيئية- ويرقى بها إلى الجمع بين الفصول حفظا لوحدة الحياة الإنسانية"[2].

وأما "مبدأ الشمول" الذي مقتضاه إحداث التأثير في جميع المجالات والمجتمعات، على حد سواء، فالواقع أن الحداثة الغربية جعلت هذا التأثير مقتصرا على الصنف المادي منه فقط الأمر الذي يؤدي – تعسفا وتظلما- إلى تعميم الصبغة المادية على الأشياء جميعها. وهذا محال في ميزان العقل لأن جملة من تلك المجالات تتداخل فيها

1 نفسه. ص 28.

2 المصدر السابق. ص 29-30.

العناصر المادية والمعنوية، لذا فإخضاعها للتأثير المادي وحده يفضي لا محالة إلى الإخلال بتوازنها. وتأسيسا على هذا فالقيمة الإسلامية التي من شأنها دفع الاختلال عن المجالات الحياتية والمحافظة على توازنها هي قيمة "الروحانية"؛ لأن الروحانية إن هي خالطت الأشياء المادية أمدتها بقوة وطاقة تجعلانها متجاوزة لماديتها.

ومن جانب آخر فقد قصرت الحداثة الغربية مفهوم "التأثير في المجتمعات" على التأثير الفرداني فقط جاعلة الغاية المثلى والهدف الأسمى لكل تجمع إنساني تحقيق مصالح الفرد وتحصيل منافعه. وعلى هذا فالقيمة الإسلامية التي بإمكانها مجابهة هذه النزعة الفردانية هي "الرحمة" التي وفقها تتساوى عناية الفرد بذاته مع عنايته بغيره[1]، بل ليحصل أن يؤثر هذا الفرد الآخر على نفسه ويفضله عليها تفضيلا.

وبناء على ما سبق يتبين أن الأخذ بالقيم الإسلامية في تحصيل الحداثة يقود إلى تطبيق لروحها يفضل التطبيق الغربي ويتميز عنه من ناحية، كما يدفع، من ناحية أخرى، الآفات التي يسقط فيها هذا النمط الحداثي، وهي النسبية والانفصالية والتجزيئية والأداتية والمادية والفردانية. وعلى هذا فالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، باعتباره بديلا مقترحا معقولا، يرتفع بالحداثة إلى منزلة غير تلك التي توقف عندها التطبيق الغربي، وذلك بالاستناد إلى مجموعة من القيم الدينية الإسلامية من قبيل الإخلاص والكمال والإيمان والتكامل والروحانية والرحمة.

خلاصة:

حاصل إجالة النظر في فلسفة الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن من جهةِ أُسُسِها الفكرية ورهاناتها الأخلاقية، وموقع ذلك من مشروعه الفكري ككل، حاصل ذلك أن الرجل مسكون بهاجس التجديد الفكري والفلسفي، موجه بمنطق الاختلاف والتميز نابذ للتقليد والتبعية، ساع إلى التغيير والتجاوز وفق مبادئ أخلاقية وإسلامية صريحة، ومنطلقات نقدية وفكرية واضحة. لذا وجدناه يقدم نقدا عميقا للحداثة سواء في صيغتها الغربية "المأصولة"، أم في صورتها العربية "المنقولة"، مقدما – بعد ذلك– البديل الإسلامي المأمول.

1 المصدر السابق. ص 32.

ولأجل ذلك قام بتعديل جذري في توجهات الحداثة من خلال إعادة بنائها على ثوابت أخلاقية وأسس دينية لا محيد عنها بما هي من مقومات كينونة الإنسان الفطرية والطبيعية. وهذا التوجه في إعادة بناء مفهوم الحداثة ووصله بالمجال التداولي الإسلامي يخفف من غُلُوه التقني والمادي ويَحُد من تطرفه في اتجاه العبث والتسيب وكل ما من شأنه أن يعود بالضرر على الإنسان، كما يقهر نزوعاته في التسلط والتحكم والاستكبار[1]. فتأسيس حداثة إسلامية إذن وفق تصور طه عبد الرحمن كما تبين، هو البديل الممكن الذي من شأنه تخطي أعطاب الحداثة الغربية ونكساتها، ومجاوزة آفاتها ونقائصها. لذا بدت هذه الحداثة محتاجة أشد ما يكون الاحتياج، للتقويم الأخلاقي والقيمي، ومفتقرة أشد ما يكون الافتقار كذلك، للأساس الديني والمعنوي. ولعل ما مكن الرجل من تقرير النتائج التي قررها بخصوص سؤال الحداثة "والجواب الإسلامي عليه" هو الفصل النظري السديد الذي أقامه بين "واقع الحداثة" (أي الحداثة الغربية) من جهة، و"روح الحداثة" التي تحتمل إمكانات عدة للتطبيق والتنزيل، من جهة أخرى. الأمر الذي يتيح إمكان التفكير نظريا في نمط حداثي أفضل، والتطبيق إجرائيا لشكل حداثي أكمل، وخاصة إذا كان هذا الشكل مأصولا في دين هو خاتم الأديان وأشملها (الدين الإسلامي) مسنودا به، مستلهما لقيمه ومبادئه في الفكر والنظر كما في السلوك والعمل.

---

1 سعيد شبار. الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي. منشورات الزمن. العدد 36. 2002. ص 72.

الفصل الخامس

أخلاقيات التخاطب بين التنظيرات الغربية والمقترحات العربية.

تقديم:

من الثابت عند أهل اللغة والبيان والمهتمين بشؤون التواصل والتخاطب أن كل فعل تخاطبي -كائنا ما كان- محكوم بصنفين من الضوابط، أو إن شئت قلت إنه مؤسس على نوعين من القوانين، مدارها على ضبط العلاقة التخاطبية المفضية إلى غاية محددة وهي الفهم والإفهام؛ يعنى الصنف الأول من هذه الضوابط بتحديد وجوه الفائدة الإخبارية أو التواصلية، وتسمى بـ "قواعد التبليغ"[1]، أي تلك القواعد التي وفقها وبمراعاتها تتحقق "خطابية الخطاب" أو "نصية النص"؛ من قبيل مقصده وكمه وكيفه وملاءمته لمقتضى الحال، وما شابه ذلك مما يمكن وصله بمضمون أو محتوى الخطاب ابتداء وانتهاء. فيما يعنى الصنف الثاني بتحديد وجوه الاستقامة الأخلاقية أو التعاملية للفعل التخاطبي، تسمى بـ "قواعد التهذيب" التي بمقتضاها تحوز العلاقة التخاطبية التواصلية بين المخاطب والمخاطب ما يكفي لنجاحها من التعاون والتفاعل والتأدب. ومن تلك القواعد التهذيبية التعفف والتودد والتعاطف والاستحسان واللباقة والتواضع، وغيرها مما يمكن قرنه بالآداب العامة للتخاطب التي تخدم الجانب العلائقي الإنساني بين المتواصلين (الذي يلخصه سؤال: من أخاطب وكيف؟) قبل جانب المحتوى والمضمون (الذي يجمله سؤال: ماذا أقول؟).

وعلى هذا الأساس فإنه متى ما تحقق تحري النوعين معا من القوانين في العملية التخاطبية تحقق معه-على سبيل اللزوم- حصول الفائدة ونجاح الفعل التواصلي، والعكس. لأن ذلك يعد وضعا تواصليا طبيعيا، لا تكلف فيه ولا تصنع، ولا إفراط فيه ولا تفريط. كما لا تضليل فيه ولا تمويه، ولا تغليط أو تزوير. وما سوى هذا من الممارسات الخطابية الداخلة في نطاق ما نسميه بـ "التخاطب السيئ"[2]. كما سنقف

---

1 طه عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ص 237

2 تجدر الإشارة هنا إلى أننا استفدنا من تصور الدكتور أحمد العلوي الوارد في كتابه" الطبيعة والتمثال" بحيث يعرض تمييزا فريدا بين ما سماه "لغويات التنفيذ والإنشاء" و"لغويات سوء النية". يقول:"يجب أن ينظر في المعاملات بين الأفراد من جهة غير جهة الإنشاء والتنفيذ،

عند ذلك بشيء غير قليل من التفصيل في الفقرات القادمة.

يضاف إلى ذلك أن النظر إلى الإخفاقات التي تقع فيها التفاعلات الحوارية - إجمالا وليس تفصيلا- يكون مأتاها إما من جهة الإخلال بالقوانين التبليغية، وهو ما حاولت الجهود ذات النزوع المنطقي واللغوي الصرف ضبطه[1]. وإما من جهة انتهاك "القوانين التهذيبية"، وهو ما عملت الاجتهادات ذات الميول الخلقية والسيكولوجية والتواصلية على محاصرته وتقنينه[2]. وقد يكون منهما معا. فما المقصود تبعا لهذا بالتخاطب السيئ، وكيف يمكن النظر إليه من جانب سوء النية فيه، إن باعتبار البعد المنطقي اللغوي الصرف، أم من ناحية الاعتبارات التعاملية ذات البعد الخلقي والنفسي والاجتماعي؟

1 - في حقيقة التخاطب السيئ:

من المقرر عند عامة المشتغلين بالنظر في الكلام الإنساني ونتائجه المترتبة عنه، تلقيا وتداولا، أن استعمال اللغة لا يخرج عن حالتين اثنتين؛ فهو إما استعمال طبيعي

وهي الجهة التي شغلت الأصوليين. بل ينبغي أن ينظر فيها من جهة الصراع اللغوي، أي من جهة سوء النية. إذ من المعلوم أن لغويات الإنشاء والتنفيذ قائمة على حسن النية لأنها تصف عبارات لها علاقة بالعالم الخارجي باعتبار ما يترتب عليها من وضع قانوني لاحق. أما لغويات سوء النية فإنها تصف الحيل اللفظية المتخذة من أجل الغلبة في النظام اللغوي". ص 111.

1 نذكر في هذا المقام اجتهادات أرسطو وخاصة في "تبكيتات السوفسطائيين"، والتوجهات المنطقية -بمختلف تلاوينها- التي دافعت في مقارباتها للخطاب عن أهمية المنطق الصوري في مقابل المنطق الطبيعي. بالإضافة إلى الموقف الفلسفي العربي القديم الذي كان متأثرا إلى أبعد الحدود بروح المنطق الأرسطي، يمثله-على سبيل المثال لا الحصر-الفارابي في كتابه "لأمكنة المغلطة".(لمزيد تفصيل يراجع حمو النقاري. منطق الكلام. الفصل الرابع تخصيصا).

2 نشير في هذا السياق إلى اقتراحات مدرسة "بور رويال" مثلا، وإلى ذلكم الفرع المتميز من المنطقيات الحديثة "منطق الحوار والحجاج" الذي أعاد الاعتبار للمنطق الطبيعي في التعاطي مع الخطابات على حساب المنطق الصوري. فضلا عن التوجه التداولي في اللسانيات الحديثة، ويضاف إلى ذلك كله المساهمة العربية الإسلامية القديمة (الأشعري:"مجرد مقالات الأشعري"-أبو الوليد الباجي:"المنهاج في ترتيب الحجاج"- الجويني:" الكافية في الجدل"، ومن نهج نهجهم).

مألوف وإما استعمال غريب شاذ، أو بتعبير جون أوستين "غير مناسب"[1]. بيد أن الوجه السيئ الذي تبدو به اللغة في بعض من استعمالاتها قد يكون مرده إلى إما خطأ (غير مقصود) من قبل المتكلم أو إلى ضعف في قدرته اللغوية (Compétence linguistique)، وكلاهما غير مندرجين في نطاق مدلول التخاطب السيئ الذي يرام توضيحه هنا، بالنظر لغياب القصد فيهما معا أولا، وانتفاء سوء النية عنهما ثانيا، وبالنظر أيضا -وهذا هو الأهم- لغياب "التوظيف العدواني" للخطاب وما يقتضيه من وجود مستفيد مقابل ضحية[2]. أي ضحية الاستعمال المضلل للخطاب والتوظيف المموه له، تحقيقا للغلبة وطمسا للحقيقة، من منطلق قصد غير سليم ونية سيئة، اللذين يوجهان الممارسات التخاطبية في أحوال عديدة ومقامات كثيرة. "فالواقع يؤكد - كما يقول ليتش (Leech.(G- أن حيزا من تعريف اللغات البشرية يشتمل على إمكان توظيفها للتضليل والخداع"[3]. لذا لا بد من التفطن إلى هذا النوع من الخطابات وإيلائها ما تتطلب من العناية بحثا في أسسها وأصولها وتمظهراتها من خلال إيجاد نمط بلاغي يلائمها، كشفا وفهما وتحليلا، وفتح مسلك للاقتراب منها والاشتغال عليها. لأن الحكم على الشيء - كما هو مقرر عند المناطقة- فرع عن تصوره. وليس التعاطي معها على أنها خطابات نادرة شاذة[4]، تهميشها وتلافيها أولى من الاهتمام بها واعتبارها ضمانا لنجاح الفعل التواصلي وحماية لسلامة بنائه.

وفي حيز اعتقادنا ليست البلاغة المفيدة في هذا المضمار إلا ما نسميه ب "بلاغة

---

1 Moeshler. J. Argumentation et conversation. p. 24

2 محمد أسيداه."السوفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية". مجلة عالم الفكر. المجلد 33. العدد 4. 2005. ص 151.

3 Leech. G. Principles of pragmatics. p. 79.

4 نود التنبيه في هذا السياق إلى أن أغلب الخطابات السياسية والمرافعات القضائية، والكثير من التبادلات الكلامية التي تجري على ألسنة الناس في الحياة اليومية داخلة تحت مسمى "التخاطب السيئ". ومن هنا لن نكون مغالين إذا قلنا إن التمعن الدقيق فيما يتداول من خطابات بين البشر لربما يفضي إلى الإقرار برجحان كفة الخطاب السيئ- أو الاستعمال غير المناسب للغة- على كفة التخاطب السليم. ومن المفيد الإحالة هنا على كتاب الدكتور محمد العمري:"دائرة الحوار ومزالق العنف". أفريقيا الشرق. 2002. فهو الشاهد والعمدة في هذا الباب.

التضليل والتعتيم" المقابلة لبلاغة "البيان والإيضاح"[1]. بحجة أن هذه البلاغة تعني - تبعا للسكاكي- "تتبع خواص الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، من جهة. ومعرفة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة علية، وبالنقصان. ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه، من جهة أخرى"[2]. أي بما هي تقيد بضوابط القول وقوانين الكلام تبليغا وتعاملا على النحو الذي يجعلهما واضحين عند المتكلم والسامع على حد سواء، فتتحقق الفائدة ويحصل التفاهم، من حيث كونه غاية مشتركة بين المتخاطبين ومقصدا جامعا يسعيان متعاونين معا لبلوغه. وإلى هذا يومئ الجاحظ في تحديده لمعنى "البيان" بالقول:"مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هي الفهم والإفهام. وبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى فذلك هو البيان في ذلك المعنى"[3].

إن مدار "بلاغة البيان والوضوح" إذن، على إظهار المعنى وكشف الحق كما هما دونما تعتيم ولا تمويه، ولا تحايل أو تزوير، لأن الأصل الذي عليه تقوم هو حسن النية ونبل القصد. وعليه تكون من هذا الجانب أقرب إلى المتكلم منه إلى السامع، لأنه الفاعل الأساس لـ "فعل التكلم" وعلى قدر استقامته (المتكلم) يكون نجاح الفعل الكلامي أو فشله. وحاصل هذا وذاك أن بلاغة البيان هي في جوهرها "بلاغة أداء وإنجاز" - بحكم خصائصها التي ذكرنا- أكثر منها "بلاغة استقبال وتأويل"[4].

---

1 نستعمل مفهوم "البيان" لا باعتباره أحد المباحث الثلاثة في البلاغة الكلاسيكية وفق التقسيم الثلاثي لها، إلى جانب مبحثي البديع والمعاني، وإنما على النحو الذي ورد عليه عند السكاكي في "مفتاح العلوم"؛ أي من حيث إنه (أي علم البيان) "شعبة من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار". ص 162

2 نفسه. ص 161-162.

3 أبو عثمان الجاحظ. البيان والتبيين. ج 1. ص 76. وللاطلاع على مزيد تفصيل بخصوص مفهوم البيان والإشكالات الموصولة به يستحسن الرجوع إلى كتاب "البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها" للدكتور محمد العمري. (الفصل الرابع تحديدا).

4 استفدنا في صياغة هذا التقسيم من تصور عبد الفتاح كيليطو المبثوث في كتابه "الأدب والغرابة" بخصوص الفرق بين الريطوريقا اليونانية والبلاغة العربية. إذ يقول:"لم يكن هم البلاغيين العرب (الذين عاشوا في جو مخالف لجو الريطوريقا) إبراز قوانين إنتاج الخطاب، وإنما قوانين تفسير الخطاب". ص 63.

وإذا تبين هذا تبين معه كذلك أن "بلاغة التضليل والتعتيم" غير المنفكة عن "التخاطب السيئ" إنما قوامها الغموض والالتباس، لأن المخاطب (بكسر الطاء) ههنا ليس غرضه كشف الحقيقة وإظهار الصواب ولا التعاون مع المخاطب لتحقيق الفائدة المشتركة، وإنما على العكس من ذلك غايته التحايل عليه وخداعه للظفر بفائدة ما (سياسية أو علمية أو رمزية، أو غير ذلك) ومن هذه الجهة فإن سوء النية وعدم نبل القصد هما الموجهان الأساسيان لاستعماله اللغوي الاستعمال غير المناسب. وعلى هذا الأساس فإن التمكن من أصول وتقنيات "بلاغة التضليل" أكثر فائدة للمستمع المتلقي منه للقائل، بالنظر لما يمكن أن تمده به من آليات للفضح والكشف، وإمكانات لتقليب النظر وتأويل الكلام. لذا فهي "بلاغة تلقي وتأويل" أكثر منها بلاغة إنجاز وأداء.

وغني عن البيان هنا أن "التخاطبات السيئة" من حيث هي استعمالات "غير سليمة للغة" (مخادعة أو عدوانية) استنادا إلى بلاغة تضليلية، لا يعني - بأي حال من الأحوال- أن المقصودكونها تنهض على نمط "بلاغي جديد مفارق"، وإنما الأمر لا يعدو أن يكون توظيفا معكوسا للآليات البلاغية، أو لنقل توظيف الإمكانات البلاغية المعهودة بطريقة "غير أخلاقية". ومن ثمة "فالبلاغة الجديدة" - التي أوضحنا أبرز ملامحها- ليست جديدة باعتبار جوهرها وإنها باعتبار طريقة استعمالها وتوظيفها. إنها بمعنى من المعاني "انحراف" بلاغي (بالمعنى الأخلاقي) وليست بلاغة بمدلولها الحقيقي. فقديما قال جورجياسي في هذا المعنى إن الخطابة ليست إلا مجرد تقنية كما تؤدي إلى اقتناع حقيقي تؤدي أيضا إلى اقتناع زائف. الأمر الذي جعله يوصي بوجوب استعمال الخطابة استعمالا أخلاقيا وليس غير أخلاقي[1].

ومعنى هذا أن الاعتبارات التعاملية والضوابط الأخلاقية مقدمة في إنتاج الخطاب وإلقائه على الاعتبارات التبليغية والقوانين المنطقية واللغوية. وعليه فإن نظرنا في أحوال التخاطب السيئ سيكون من هذه الناحية، استنادا إلى ثلاثة اجتهادات أساسية تولت البحث في التفاعلات الحوارية والممارسات التخاطبية في بعدها التهذيبي الأخلاقي، أساسا[2]. الشيء الذي جعلها متميزة في طرحها متفردة في عرضها.

---

1 Elage d'Hélène. Du faux au du mensonge à la fiction. p. 13

2 من اللازم الإشارة في هذا السياق إلى أن الاجتهادات المذكورة وإن كانت تعنى بالجانب الأخلاقي للخطاب (تنظيرا وتقعيدا) عناية مخصوصة إلا أنها لا تقصي من اهتماماتها

2 – التدبير الأخلاقي للتخاطب

1.2. اجتهاد مدرسة بور رويال:

في سياق حديث مدرسة بور رويال عن "المنطق أو فن التفكير"[1] ضمن مؤلف يتكون من عشرين فصلا يتم التطرق إلى مختلف كيفيات التخاطب والتناظر السيئين وعن الممارسات الكلامية غير الحسنة الموظفة في الخطابات العادية وفي الحياة العامة (الفصلان التاسع عشر والعشرون من الكتاب المذكور تحديدا). وقد جاء عطاؤها في هذا المنحى موسوما بميسم خاص إذ "تضافرت فيه الاعتبارات الخلقية والتخاطبية والسيكولوجية مع الاعتبارات المنطقية. بل كان اجتهادا رجحت فيه قيمة الاعتبارات الخلقية والسيكولوجية والتواصلية على قيمة الاعتبارات المنطقية في تقويم النظر والتناظر"[2]. ومن هنا كان إسهامها في هذا المجال موجها بنزوع قوي إلى تخليق التخاطب والتواصل على نحو يجعلهما إنسانيين كونيين، كما أنه إسهام يمد الخطاب بأسباب قوته التي يمكن إجمالها في تحري قائله "السلامة والمناسبة" مع الحرص علة تعدي نفعه إلى الغير، ويجنبه في الآن نفسه أسباب الضعف التي يمكن إيجازها في عكس ما ذكر.

ولئن كانت جهود مدرسة بور رويال في كشف وجوه التخاطب السيئ وتقويمها قد انصبت على ثلاثة مجالات رئيسة: أحدها يخص "مسائل العلم" وثانيها يعنى بـ "مسائل العمل" وثالثها يهم "كيفية التخاطب"[3]، فإن ما يعنينا –فيما نحن فيه– من ذلك كله هو جملة وصايا احترازية التي هي بمثابة قوانين تجنب التخاطب –في

الجوانب المنطقية (منطقيات الخطاب). بيد أن جعل تعاطينا مع "التخاطب السيئ" مقتصرا على الجانب الأول هو أمر موجه باعتبارا منهجية لا غير. لذا فمن أراد الوقوف على ذلك يجده محررا – على نحو مفصل– في "المغالطات السوفسطائية" لأرسطو و"الأمكنة المغلطة" للفارابي، مثلا. كما يجده مختصرا عند حمو النقاري في كتاب "منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي"، وعند حنبكة الميداني في كتاب "ضوابط المعرفة"، على سبيل المثال لا الحصر.

1 Arnauld et Nicole. La logique ou l'art de penser. Flammarion. 1978.

2 حمو النقاري. "من منطق مدرسة بور رويال". ضمن كتاب: التحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. 2006. ص 191.

3 المرجع نفسه. ص 168.

حال الامتثال لها- أن يكون تخاطبا سيئا؛ قصدا وأداء ونتيجة. أهمها[1]:

أولا، القصد إلى تصويب الغير: على المرء ألا يستهدف فقط أن يصيب هو فيما يحكم به من أحكام، بل عليه أيضا أن يصوب غيره ليجعله هو كذلك متذوقا للصواب. ودليل ذلك أن النفاذ إلى عقول الناس لا تنفع فيه كثيرا الإصابة في الحكم، وإنما النافع أولا هو عدم تجاهل ما يكون ضروريا لتصويب الغير. أما تمسك المرء بما يصوب أحكامه هو فقط مع تجاهل الغير، فيعد شرا من أعظم الشرور[2].

ثانيا، الاتصاف بالتواضع في العرض والاعتراض: على الخطاب الذي يتوجه نحو عرض أو معارضة آراء محددة أن يكون خطابا متسما بالتواضع في كيفه، وهذا الأمر لا تقتضيه فقط فضيلتا التواضع والتروي وإنما تقضيه أيضا فضيلة العدل. إذ من باب الجور أن يقابل الفرد سلطته بسلطة أقوى وأثبت[3].

ثالثا، تجنب المكابرة والتعنت الناجمين عن التجريح والاتهام: لأن من صور التخاطب السيئ (غير السليم) اتباع مسلك تجريح الغير المخالف واتهامه في علمه أو عمله، أو مواجهته بالتعنت والمكابرة لدرجة يتم رد أقواله وأحكامه حتى وإن كانت حقا وصوابا[4].

رابعا، تجنب الحسد والغيرة والمكر: لأن الفكر البشري ليس من طبيعته أن يكون محبا لنفسه فقط، وإنما من طبيعته أيضا - حسب جماعة بور رويال- أن يكون حاسدا وغيورا وماكرا؛ إذ لا يقبل فضيلة وأفضلية الغير عليه إلا على مضض. إنه يرغب أن تكون الفضائل جميعها من نصيبه لوحده. وما ذلك إلا لوجود "رغبة دفينة حاسدة" لدى الإنسان تمنعه من أن يتعامل التعامل اللائق، ويتصرف التصرف المستقيم على هذا الصعيد[5].

خامسا، تجنب الارتهان إلى الهوى أو إلى المصلحة الخاصة؛ لأن جملة من أحكام الإنسان وتصرفاته التخاطبية، وسلوكاته التناظرية صادرة إما عن هواه وما يشتهيه، أو

---

1 اعتمدنا في صياغة هذه القواعد ترجمة حمو النقاري. المرجع السابق. ص 169 وما بعدها (بكثير من التصرف).

2 المرجع السابق. ص 189. ثم (Arnauld et Nicole. La logique ou l'art de penser. p. 351)

3 نفسه. ص 190. ثم (Arnauld et Nicole. La logique ou l'art de penser. p. 352)

4 نفسه. ص 177. ثم (Arnauld et Nicole. La logique ou l'art de penser. p. 327)

5 نفسه. ص 177. ثم (Arnauld et Nicole. La logique ou l'art de penser. p. 328)

عما يحقق مصلحته الخاصة ومنفعته الذاتية، وإما راجعة إلى ما من شأنه أن يرفع من قيمته وقدره بين الناس[1].

غير خاف إذن أن هذه القواعد التخاطبية إنما هي ذات أساس إما نفسي سيكولوجي أو أخلاقي تهذيبي، أو تحاوري تواصلي؛ وعليه فهي تعين مجتمعة (بالإضافة إلى أخرى لم نأت على ذكرها) من تقيد بها على بلوغ المراد وتحقيق المطلوب. مثلما أنه تمثل أهم الشروط التعاملية التي لها أقوى دخل في استيفاء التخاطب حقه ليؤدى على أكمل وجه؛ أي أنه بالاستناد إليها - إلى جانب مراعاة مبادئ التبليغ ومراسم التحقق- يتم اتقاء الغلط والتغليط، أو لنقل التضليل والتعتيم. وبهذا "الاتقاء يحصل للخطاب والتخاطب التخلق والتحقق، ويرتفع عنها القبح والانخرام"[2].

2.2. الاجتهاد التداولي (غرايس، ليتش، لاكوف):

1.2.2. "بول غرايس" (Grice.P) :

ينطلق الفيلسوف واللساني الأمريكي "غرايس" في تصوره للتخاطب من مسلمة أساسية مفادها أن المتخاطبين المساهمين في محادثة مشتركة يتوقعون في الغالب أن يساهم كل منهم فيها على نحو "عقلاني تعاوني" لتيسير تأويل الأقوال وفهمها، الأمر الذي يقتضي أن ينشأ بين أطراف الحوار قدر كاف ومعقول من التعاون لتحقيق المطلوب من الكلام، وتحصيل المبتغى من الحوار الذي دخلت فيه. وقد يكون ذلك الهدف محددا بشكل قبلي؛ أي قبل الخوض في الكلام، أو يتم تحديده أثناء الممارسة الكلامية[3].

وبناء على هذا حدد "غرايس" الفرضية الأساسية القاضية بأن التفاعلات الحوارية تبلغ مقاصدها من خلال التعاون الحاصل بين أطراف العملية التخاطبية، مما يتطلب أن يكشف المتحاورون عن مقاصدهم، أو على الأقل التوجه العام لهذه

---

1 نفسه. ص 175. ثم (Arnauld et Nicole. La logique ou l'art de penser. p. 324)

2 المرجع السابق. ص 205.

3 حسان الباهي. الحوار ومنهجية التفكير النقدي. ص 127.

المقاصد[1]، انسجاما مع روح "مبدأ التعاون" (cooperative principle)[2]. الغرايسي الآتي: "اجعل خطابك حين حصوله على مقتضى القصد المحمود للوضع الذي ارتضيته". وهو مبدأ مهمته مراقبة نسق القواعد المشتمل على قيود فرعية يحددها صاحب "المنطق والتخاطب" كما يأتي[3]:

- **قاعدة الكم** (Maxim of quantity): تعد حدا دلاليا القصد منه الزيادة أو النقصان في مقدار الفائدة من قبل المتخاطبين. وباعتبارها كذلك تلخص في القيدين الآتيين:
  - قيد الفائدة (أ): اجعل خطابك مفيدا على قدر الطلب الموضعي.
  - قيد الفائدة (ب): لا تتجاوز بإفادته (الخطاب) الحد المطلوب.
- **قاعدة الكيف** (Maxim of quality): تتوخى تجنب ادعاء الكذب أو إثبات الباطل. لذا يفرض على المتكلم ألا يورد من العبارات إلا تلك التي تأكد من صدقيتها. وتفرع إلى قيدين اثنين:
  - قيد الصدق: ليكن كلامك صادقا، ولا تقل ما تعتقد كذبه.
  - قيد الحجة: لتبرهن على قولك ولا تقل ما تنقصه الحجة.
- **قاعدة العلاقة** أو الورود والملاءمة (Maxim of relevence): الهدف منها لجم المتكلم عن أن ينزلق إلى مقاصد أخرى مخالفة لتلك التي يستهدفها الخطاب. وتصاغ على النحو الآتي: "ليكن كلامك مناسبا وملائما للسياق"[4].

---

1 بنعيسى أزاييط. "نظرية غرايس والبلاغة العربية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس. 1998. ص 74.

2 Grice p. (1975). Logic and conversation. In col and morgan (eds). Syntaxe and symantics: speech acts. Academic press. New York.

3 اعتمدنا هنا صيغة أحمد العاقد. الواردة في كتابه "تحليل الصحفي: من اللغة إلى السلطة". ص 41، لمناسبتها السياق التداولي العربي.

4 تعد قاعدة الملاءمة – التي تطابق القاعدة البلاغية "لكل مقام مقال"– من القواعد المركزية في الدرس البلاغي العربي القديم باعتبارها تشكل الضامن الأساس للتواصل الإيجابي بين المتخاطبين لما تتيحه من يسر في تأويل الخطاب وفهمه بعيدا عن الانزياحات والبحث عن "القران الصارفة" و"الخروج عن مقتضى الظاهر" وغيرها من الإشكالات المترتبة عن عدم مطابقة الكلام لسياقه.

- **قاعدة الجهة** (Maxim of manner): القصد منها تحاشي الاضطراب والملل، وتلافي الإيجاز المخل في القول. وعليه فهي شديدة الاقتران بالقاعدة الأساسية المعبر عنها بـ "التزم الوضوح" التي تتفرع بدورها إلى أربعة قيود وهي[1]:
  - قيد الفهم والإفهام: افهم عن نفسك ثم رم أن يفهم عنك غيرك.
  - قيد الحال: احترز الإيجاز لئلا تخل بالفهم واحترز الإطناب لئلا تؤدي إلى الملل.
  - قيد الوضوح: لتسلك مسالك الإفهام، ولتتجنب مسالك الإبهام.
  - قيد القصد: ليكن لكلامك قصد، واحترز التعرض لما لا دخل له في المقصود (المصرح به).

إذا اتضح هذا اتضح معه كذلك أن مدار القواعد والضوابط أعلاه إنما هو تقنين العملية التخاطبية وضبط مسارها. ذلك أن مراعاة هذه القواعد – وفق منظور "غرايس"– مضافة إلى "مبدأ التعاون" يجعل التحاور يتم بطريقة مثلى قائمة على ما يلزم من التعاون والفاعلية والعقلانية. وهو السبيل الكفيل بجعل المتحاورين يبلغون مقاصدهم، لذا فأي انتهاك لها (كليا أو جزئيا) يفضي إلى اختلال العملية التخاطبية برمتها.

2.2.2. "جوفري ليتش" (Leech.G):

في سياق مراجعة "مبدأ التعاون" والقواعد والقيود الموصولة به كما حددها "غرايس" أضاف "جوفري ليتش" (Leech.G) ضمن كتابه "مبادئ التداوليات" (Principles of pragmatics)[2] مبدأ آخر– عده متمما للمبدأ السابق– وهو "مبدأ التأدب والتقرب" الذي صيغ في عبارة موجزة كما يلي: "كن مؤدبا". وهو أيضا مراقب لجملة من القواعد الفرعية التي تشكل مجتمعة نسقا متكاملا من القيود المانعة من انحراف التخاطب عن مساره الإيجابي من جهة، والمؤدية إلى ما يلزم من التوافق

---

1 الصيغة المعدلة لهذه القواعد مأخوذة عن أحمد العاقد. تحليل الخطاب الصحفي. مرجع مذكور. ص 42 وما بعدها.

2 Leech. G. (1983). Principles of pragmatics. pp:79-151.

والتخلق بين المتحاورين من جهة أخرى. الأمر الذي من شأنه أن يجلب ما يمكن من مقومات التخاطب الحسن، ويدفع ما يمكن من أسباب التخاطب السيئ، فتتحقق الفائدة والغاية، ويدفع الأذى والمكروه. وهل ثمة فائدة خطابية تعلو الوصول إلى الاتفاق والتفاهم، وتحقيق الانسجام والتعاون. وهل -بالمقابل- هناك مضرة تدنو خلق الخلاف والتباعد، ونشوء الصراع والخصام. من تلك القواعد[1]:

- **قاعدة اللباقة**: احرص على جلب النفع ودفع الضرر. وتفرع إلى:
  أ – قلل خسارة الغير.
  ب – أكثر ربح الغير.
- **قاعدة الكرم**: احرص على جلب النفع ودفع الضرر. وتقسم إلى:
  أ – قلل ربح النفس (= لا أنانية).
  ب – أكثر خسارة النفس (=إيثار).
- **قاعدة الاستحسان**: رم الإنصاف واحترز من الاستصغار. وتفرع إلى:
  أ – قلل ذم الغير.
  ب – أكثر الثناء على الغير.
- **قاعدة التواضع**: رم الإنصاف واحترز من الاستصغار. وتفرع إلى:
  أ – قلل من الثناء على النفس.
  ب – أكثر من ذم النفس.
- **قاعدة الاتفاق**: اطلب الحق واجتنب التعصب. وتقسم إلى:
  أ – قلل من الخلاف بين بين النفس والغير.
  ب – أكثر من الاتفاق بين النفس والغير[2].
- **قاعدة التعاطف**: اطلب الحق واجتنب التعصب. وتفرع إلى:
  أ – قلل من التعارض بين النفس والغير.
  ب – أكثر من التعاطف بين النفس والغير.

---

1 تم في هذا الإطار تبني المقاربة التركيبية لأحمد العاقد ضمن كتابه المشار إليه سابقا. لذا سيلاحظ القارئ الكريم أنه حصل استحضار بعض المفاهيم والتصورات التراثية في صياغة جملة من آداب التخاطب.

2 Habermas.J. (2003).L'éthique de la discussion et la question de la vérité.Crosset. paris.

من الواجب التنبيه إلى أن "ليتش" يعتبر هاته المراسم التخاطبية التهذيبية بمثابة خطط تتوخى إبعاد كل ما من شأنه أن يعيق "التعاون" أو يؤدي إلى النزاع. لذا فهو يجعل "مبدأ التأدب" مقدما على "مبدأ التعاون" في حال حدوث تصادم أو تعارض بينهما، لأنه أحفظ للصلة الاجتماعية التي هي شرط ومناط التعاون[1].

3.2.2. "روبين لاكوف" (Robin Lakoff):

لا يبعد ما قرره "ليتش" ههنا عن اقتراح "روبين لاكوف" (Robin Lakoff) الوارد ضمن مقالة "منطق التهذيب"[2] بخصوص "مبدأ التهذيب" القاضي بأن يلتزم المتخاطبان في تعاونهما على بلوغ القصد الذي لأجله انخرطا في الحوار، بضوابط التهذيب بقدر ما يلتزمان به من شروط قوانين التبليغ. ويصاغ كما يأتي: "كن مهذبا". ويفرع إلى ثلاث قواعد رئيسة، وهي:

- **قاعدة التعفف:** لا تفرض نفسك على المخاطب.
- **قاعدة التشكيك:** اجعل المخاطب يختار بنفسه.
- **قاعدة التودد:** أظهر الود للمخاطب.

وحسب "لاكوف" فإن مجمل هاته القواعد هي ذات طابع شمولي كوني بحيث تأخذ بها كل المجتمعات البشرية ومختلف الجماعات اللغوية في نطاق المجتمع الواحد. لذا فإن ما يلاحظ من اختلاف في صور التهذيب ليس سوى اختلاف عرضي مرده إلى كيفية ترتيب تلك القواعد وطرق تنزيلها ليس إلا[3].

3.2. الاجتهاد العربي القديم:

ليس من المبالغة في شيء القول إن حاصل عطاء الاجتهادين السابقين في مجال تخليق الخطاب والتخاطب، سواء من قبل "مدرسة بور رويال" ذات النزوع المنطقي المنهاجي أم من لدن التوجه التداولي ذي الميول الوظيفية الاستعمالية للكلام، لا يعاير - من حيث عمقه ودقته وإحاطته، كما من حيث قيمته ووزنه وأثره- إلا بعطاء

---

1 طه عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ص 247.

2 Robin Lakoff. (1973). "The logic of politness". In paper from minth regional meeting.Chicago linguistic society.pp:292-305

3 Idem. p. 229

الإبداع العربي القديم في نطاق تقنين "الفعل التناظري"(من المناظرة)[1]، إن من جهة منهاجياته أم من جهة أخلاقياته. بل إن البعد الأخلاقي التهذيبي بدا راجحا في ميزانهم الخطابي على البعد المنطقي المنهجي. و"تتجلى الأهمية القصوى التي أولاها هؤلاء لضرورة اعتبار ضوابط أخرى غير الضوابط المنطقية وحدها في الحكم على النظر والتناظر بالصحة والفساد من جهة، وبالحسن والقبح من جهة أخرى، مما ساهموا به في تعيين جملة من المعايير الخلقية والأدبية التي ينبغي أن يعير بها النظر والتناظر.. ومن هنا كان العطاء الإسلامي العربي القديم في مضمار تحسين التخاطب وتقبيحه نظرا ذا آفاق إنسانية مشتركة أولا، وذا أوصاف منطقية ومنطقية طبيعية، ثانيا"[2].

ولعل المنقب في هذا التراث ليقف على إشارات وتنبيهات غاية في الوجاهة والحكمة، قلما يظفر بما يشبهها أو يناظرها في غيره، ضبطا ووصفا وتنسيقا، لحد يمكن عدها فيه أنها تمثل "أصل أصول التخاطب" وأس أسس التحاور. وعلى اعتبار أن الإحاطة بها من جميع وجوهها مفصلة والإتيان على ذكرها في مختلف صورها مدققة محققة، مسعيان لا يلبيهما لا مقام الاختصار والاختزال الذي نحن فيه، ولا طبيعة العمل الذي نحن بصدد إنشائه وبنائه، فإنا سنورد أبرز معالمها (أصول التخاطب) مجملة ثم نفصل منها ما يمكن تفصيلا.

يقول أبو حيان التوحيدي في هذا الصدد "ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحا، والإسناد عاليا متصلا، والتعريض قليلا يسيرا. وتوخ الحق في تضاعيفه وأثنائه. واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر. واحذر تزيينه بما يشينه (يقبحه)، وإلى القبيح فانقص من قبحه، واقصد الإمتاع بجمعه، والإفادة من أوله إلى آخره".[3] وكأني به يقيد مطلق كلام الجويني حينما تعرض لبسط مقومات "الجدال الحسن" بما هو تدافع كلامي إيجابي وتقابل خطابي مثمر، مؤكدا على أن "أحسن شيء في الجدال: المحافظة على كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل.

---

1 نشير في هذا الإطار إلى أن لنا مساهمة في قراءة "الفعل التناظري" وفق مقاربة لسانية تداولية ضمن كتاب صدر عن دار أفريقيا الشرق بعنوان:"الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي". سنة 2012.

2 حمو النقاري. مرجع سابق. 197 (بتصرف).

3 أبو حيان التوحيدي. الإمتاع والمؤانسة. د. ت. ص 8-9.

فإن الأدب في كل شيء حليته. فالأدب في الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه. ومعظم الأدب في كل صناعة: استعمال ما يختص بها، والاشتغال بما يعود نفعه إلى تقويمها، والإعراض عما لا يعود بنفع إليها"[1].

ومعنى هذا أن رأس الأمر في "صناعة الجدل" خاصة، وممارسة التخاطب عامة إنما هو الحرص على التحلي بكل ما من شأنه أن يحسنهما من نبل الطوية وجميل القول واتزان الأداء، مع الحرص - في الآن نفسه- على التخلي عن كل ما من شأنه أن يقبحهما من نية سيئة وكلام مستهجن وإنحاز مضطرب وما شابه، على نحو ما يتبين من الضوابط التهذيبية الآتية كما هي مقررة في "علم الجدل والمناظرة" الراسخ في الثقافة العربية الإسلامية نظرا وممارسة، علما وعملا:

أولها، الالتزام بالقصد إلى إظهار الحق، إذ لا ينبغي لأي طرف من أطراف المحاورة أن يكون متوخيا منها أو من جلوسه لها بيان فضيلته على غيره وإظهارها. لأن الغاية المثلى من وراء كل تفاعل خطابي إنما هي كشف الحقيقة والاهتداء إليها عن طريق أي كان. وهذا الالتزام يدل - من بين ما يدل عليه- على مغالبة النفس وجعل ما هو ذاتي، من نوايا وأغراض، مسخرا لتحقيق المشترك الجماعي[2].

ثانيها، الاتصاف بالموضوعية. إذ على كل من المتحاورين ألا يبالي أقامت الحجة له أم عليه، فالأهم هو الحجة وليس إلى من ترد؛ لأن المقصود من المحاورة هو الاهتداء إلى الحقيقة وليس كشف خطأ الخصم وتبيان عثراته. ولذلك إذا انكشفت الحقيقة على لسان الخصم وجب على مناظره الانصراف من الاحتجاج إلى الاعتراف. ومن "انصرف من الاحتجاج إلى الاعتراف فقد لطف للاستعطاف واستوجب المسامحة بعد الإنصاف"[3].

ثالثها، التعلق عند الاستدلال بأقوى الأدلة وعدم الاستناد إلى أي دليل إلا بعد التأكد منه وامتحانه، والاطمئنان إلى صحته وسلامته[4]. مع الابتعاد عن التناظر في مسألة غير مفهومة أو في علم الخصم في أقوى. لأنك "إن ناظرت في علم لا تفهمه

1 إمام الحرمين الجويني. الكافية في الجدل. ص 324.
2 أحمد الحسناوي. المناظرات اللغوية والأدبية. ص 78.
3 أبو حيان التوحيدي. البصائر والذخائر. ج 3. ص 422.
4 أبو الوليد الباجي. المنهاج في ترتيب الحجاج. ص 8.

كنت مهينا لنفسك، وإن ناظرت خصما تعلم ضعفه كنت جائرا عليه"[1]. ويجمل هذا المعنى في عبارة "لا تتكلم إلا فيما تعلم".

رابعها، مراعاة قدر المخاطب. فإذا كان الناس طبقات في العلم ينبغي على المناظر المخاطب ألا يلتزم حالة واحدة مع كل من يخاطبه ويناظره؛ إذ يجب أن يميز بين العالم ومن دونه، وبين المتحري للحق والمتعنت. وفي هذا يقول الجويني: "عليك بالمحافظة على قدرك وعلى قدر خصمك، وإنزال كل واحد في وجه كلامك معه درجته ومنزلته. فتميز بين النظير والمسترشد، وتناظر كلا على حقه، وتحفظ كلا على رتبه"[2].

خامسها، وجوب الاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء) وتدبر كلامه وحسن الاستماع إليه مع تفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء[3]. يقول الباجي "ويقبل على خصمه فإنه أحسن في الأدب"[4].

سادسها، ضرورة النظر في كلام الخصم؛ فإن كان صحيحا فليس إلا التسليم؛ لأن الأنفة في قبول الحق إذا ورد، جهل وباطل. وإن كان مما يقع فيه الاختلاف فالواجب المطالبة بالبرهان، والنظر في ورود الخواطر خلال ذلك باتساع ما ضاق، فإنه لن يعدمها مريد الحق القاصد إلى الإنصاف[5].

سابعها، التحلي بالصبر والتحمل في تلقي الخطاب وما يصدر عن الطرف المقابل. "فعليهما معا أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته. فمن لم يصبر لصاحبه فقد قطع عليه حقه... ولا بد من الصبر على سماعه ليصير عنده معلوم الأول والآخر"[6].

ثامنها، الاقتصاد في الكلام بحيث لا يورد في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه[7]. وذلك بتوقي الاستطراد وتحري الاختصار، لأن "الزلل مقرون بالإكثار"[8].

---

1 نفسه. ص 10.
2 الجويني. الكافية في الجدل. ص 320
3 نفسه. ص 322.
4 أبو الوليد الباجي. المنهاج في ترتيب الحجاج. ص 9.
5 أبو الحسن الأشعري. مجرد مقالات الأشعري. ص 318
6 الجويني. الكافية في الجدل. ص 321
7 نفسه. ص 323
8 الباجي. المصدر السابق. ص 9

تاسعها، الاتصاف بالسكينة والوداعة، والتلطف والتساهل، والمسامحة إلا فيما يضر. يقول الجويني: "كن مع خصمك مستبشرا مبتسما غير عبوس، فتكون أنت وخصمك عند ذلك عن دواعي الغضب والضجر أبعد"[1].

عاشرها، تجنب الاحتيال في الكلام والتحايل في التخاطب، "فمن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل قطع مكالمته. وإذا لم يبق له بد من مناظرته يبينه غاية البينة للحذر من حيله. فإن للناس حيلا وتلبيسات في التناظر والتخاطب من لم يعرفها لا يكاد يمكنه الاحتراز منها، فيسقط من حيث لا يعلم"[2].

من البين إذن أن ما أتينا على ذكره من مبادئ تخليقية خاصة بـ "التخاطب التداوتي" -المستمدة جميعها من الاجتهاد العربي الإسلامي القديم- تثبت في مجموعها اشتمال تراثنا على خصيصة الإيمان بقيمة وجوب توجه التفاعل الحواري الحاصل بين متخاطبين متناظرين (على الأقل) بخصوص موضوع ما نحو "التبين" و"التبيين"؛ تبين الحق والباطل وتبينهما للغير. ومن ثمة التوجه نحو "الانقياد للحق" الذي بان وتبين. وعليه فإن العمدة في هذه المراسم التخليقية كلها إرادتان اثنتان؛ إرادة التبين من ناحية، وإرادة التبيين من ناحية أخرى[3].

الأمر الذي يجعل هذه الممارسة الحوارية منضبطة، أشد ما يكون الانضباط، أخلاقا ومنهجا، تبليغا وتهذيبا. وبعيدة، أشد ما يكون البعد، عن أساليب التضليل والتعتيم، ومسالك المناورة والمراوغة.

خاتمة:

حاصل إجالة النظر في الاجتهادات الثلاثة السابقة (اجتهاد مدرسة بور رويال، والاجتهاد التداولي، ثم الاجتهاد العربي القديم) بشأن تحديد القوانين التهذيبية للتحاور، ورسم المسالك المفضية إلى إتيان التخاطب الحسن وتلافي نقيضه السيء، أنه متى ما أخذ المتكلم بهذه الطرق في التخاطب، النابذة للقبح والسوء، والطارحة للمراوغة والتضليل ضمن (بكسر الميم) إنتاج الخطاب المتزن الحسن والإتيان بمقبول الكلام ومحموده ومفيده.

---

1 الجويني. المصدر السابق. ص 320.

2 نفسه. ص 326.

3 حمو النقاري. "من منطق مدرسة بور رويال". مرجع سابق. ص 204.

أما إن تعنت وسلك عكس ذلك فلا يأمن أن يأتي حديثه مستهجنا قبيحا، مرفوضا مردودا، لاشتماله على مسببات فشله، أكثر من انطوائه على مقومات نجاحه، فيكون تبعا لذلك عديم الفائدة في الحال، فاقد القيمة في المآل. والنتيجة المترتبة عن ذلك كله أنه لا تمام لخطاب ولا كمال له - كائنا ما كان- إلا إذا نال قدرا كاف من التخلق، وحاز نصيبا وافرا من التهذيب بحيث يرتقي بهما في سلم الحسن الخطابي والجمال الكلامي درجة تلو درجة ومنزلة بعد أخرى. أما الاقتصار فيه على مظاهر التزيين اللفظي، ووجوه التنميق المنطقي؛ صياغة وبناء وترتيبا، فكل ذلك - رغم أهميته وقيمته- لا يجدي نفعا في توجيه هذا الخطاب الوجهة الصحيحة، حيث تتقبله النفس وتطمئن إليه قبل أن تتلقاه الأذن وتتلذذ به. وشتان بين الأثر الواقع في النفس وذاك الحادث في السمع؛ إذ الأول دليل تفاعل إنساني توجهه الروح فيما الثاني علامة رد فعل فيزيائي تولده المادة (=الصوت).

لذا فالخطاب المهذب ثماره كثيرة تبتدئ من تحقيق الفائدة والغاية وحصول التقارب والتعاون، وتكاد لا تنتهي عند أبعد من ذلك. أما الخطاب غير المتخلق (الخطاب السيء) فآفاته عديدة ليس أدناها ضياع الفائدة وعدم إصابة المراد، كما ليس أقصاها تعميق الخلاف وإذكاء النزاع. والمعلوم أنه لا قيمة لتخاطب لا ترجى منه فائدة ولا يوصل إلى غاية، مثلما أنه لا وزن لحوار يفرق ولا يجمع، أو يهدم وينسف ولا يبني ويؤسس.

خاتمة

ليس الغرض من هذه الخاتمة التذكير بأهم الاستنتاجات التي أفضى إليها البحث في متن الكتاب بفصوله الخمسة، فمن يطلب هذا يجده مبسوطا في نهاية كل فصل على سبيل الإيجاز والاختصار، وإنما قصدُنا ها هنا هو إبداء ملاحظات مخصوصة بشأن مسألة "الذاتية والغيرية" في الفعل الحواري التي تدور في فلكها محتويات هذا العمل إجمالا عسى أن يتضح منها ما لم يتضح مما سبق. لذلك نقول:

إن من أساسيات الحوار مع الآخر والتفاعل معه البحث عن المتمايز المختلف، لا عن المتماثل والمتشابه (قبول الغير باعتبار اختلافه عنا وليس بالنظر إلى مدى مطابقته لنا) لأن الآخر لا يتحدد بما هو آخر، والذات لا تتحدد بما هي كذلك إلا لأن هناك ما يميز هذه الذات عن غيرها؛ على مستوى المعتقد واللسان، وعلى صعيد التقاليد والعادات، كما في نطاق الفعل والإنجاز. لذا فمن هذا الاختلاف وهذه المغايرة تبرز الحاجة إلى الحوار وتعظُم قيمته وأهميته. ومقتضى ذلك أنه لو كانت "الذات عينها كآخر" لما كانت ثمة دواع للتحاور ولا مسببات للتواصل، أو مبررات للتداول والتشاور.

وإذا تأكد هذا تأكد معه أن الأصل في الحوار هو الاختلاف والتعدد، والتنوع والتكوثر، وما شاكل هذا مما يَؤُول في نهاية المطاف إلى أنواع من التكامل والتعاون بين الذوات المتحاورة المتخاطبة بشرط التنازل عن أي شعور بالتفوق أو إحساس بالأفضلية من جهة، والتخلص من أية نزعة تقديسية تجعلها تتوهم أنها منزهة عن الخطإ والنقص، مالكة كل الحقيقة وكامل اليقين، من جهة أخرى. لأن من يتعاطى مع الآخر – كائنا من كان– على هذا الأساس يكون كمن يحاور ذاته ويُكَلم نفسَه بشكل أحادي "مونولوجي" يستحيل أن يسمعه أحد أو يتفاعل معه، وبالتالي ما بالك أن أن يُرجى تعدي مفعوله إلى غيره، أو انتقالُ أثره إلى من سواه. مما يفرض – تبعا لهذا– أن تخرج الذات المتحاورة من مقامها الاستعلائي الانعزالي إلى الفضاء

الإنساني العام الذي تذوب فيه مختلف الاعتبارات الضيقة وتتلاشى داخله شتى صور النرجيسية والأنانية، فلا يبقى بعد ذلك إلا ما يدعو إلا الاعتراف ويوجب التعدد؛ إذ لا حوار مع التفرد لكون التفرد نفيا للغير، ونفي الغير هو إنهاء للحوار وإقفال لبابه.

ومما لا يحتاج إلى مزيد بيان أن العملية الحوارية تتوافق مع أصل الإنسان من جهة كونه جمعا لا من حيث هو فرد. وتأسيسا على هذا ف"الحوارية" موجودة بوجود الجمع الإنساني في المظهر الفردي للواحد، إذ بقدر ما تُقبل الذات على ممارسة فاعليتها الحوارية مع الآخرين الذين هم خارجها فإنما تتعرف، في الحقيقة، على "الآخرية" أو قل "الغيرية" الكامنة في هذه الذات. ولهذا فالحوار الذي يدخل فيه "الأنا" مع الآخرين لا يعدو أن يكون في جوهره سوى ممارسة لمعرفة الذات نفسها والوعي بما فيها. بمعنى أن أي نوع من أنواع الحوار مع الآخر هو في حقيقته حوار لأجل معرفة الذات في المقام الأول، فضلا عن معرفة الآخر وزيادة في تحقيق إنسانية الإنسان[1]. التي لا تتحدد إلا على نحو إجماعي تشاركي، وليس على أساس من الصدام والصراع. وإلى ما يماثل هذا المعنى يشير أبو حيان التوحيدي قائلا:"إنما أنا أنتَ، لأن تنبيهي لكَ تنبه مني بك، وتعريفي إياك تعرف بي فيك. فكلامي وإن كان لك فهو لي، وسماعك وإن كان بك فهو بي... لأن البينونة بيني وبينك ساقطة، والكينونة لي بك من أجلك رابطة"[2].!!!

---

1 طه عبد الرحمن. الحوار أفقا للتفكير. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2013. ص 29-30.

2 القول مأخوذ عن محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. مرجع سابق. ص 150.

المصادر والمراجع

أ-العربية:

- إسماعيل الفاروقي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل. ترجمة عبد الوارث سعيد. الكويت. دار البحوث العلمية. 1988.
- إسماعيل الفاروقي وعبد الله نصيف. العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية. ترجمة عبد الحميد محمد الخريبي. السعودية. عكاظ. 1989.
- الوجيز في إسلامية المعرفة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. 1987.
- فيصل عباس. الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي. دار المنهل اللبناني. بيروت. 2004.
- علي شريعتي. مسؤولية المثقف. ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا. دار الأمير. لبنان. 2005.
- جميلة علم الهدى. النظرية الإسلامية في التربية والتعليم. تعريب: عباس صافي. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ج.2. ط.2011.
- مالك بن نبي. ميلاد مجتمع. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق. سورية. 2006.
- سعيد توفيق. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 2002.
- الحبيب بوعبد الله. "مفهوم الهرمينوطيقا: الأصول الغربية والثقافة العربية". مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 141-142. 2007.
- عز العرب الحكيم بناني."الهرمينوطيقا والفلسفة". ضمن: كتاب آفاق هرمينوطيقية. منشورات دار ما بعد الحداثة. المغرب.2007.
- عبد السلام حيمر. الإصلاح، الموت، الحقيقة. منشورات جامعة مولاي إسماعيل. مكناس. المغرب. 2003.
- مجموعة من المؤلفين. التأويل والهرمينوطيقا: دراسات في آليات القراءة والتفسير. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. لبنان. بيروت. 2011.
- مختار الفجاري. الفكر العربي الإسلامي: من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم. عالم الكتب الحديث. الأردن. 2009.
- مجموعة من الباحثين. دراسات في تفسير النص القرآني: أبحاث في مناهج التفسير. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. 2007.
- عادل مصطفى. فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا. دار رؤية للنشر والتوزيع. 2007.
- عبد الغني بارة. الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي. الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف. 2008.

- ولاء وكيلي. الحوار حول الدين والسياسة في إيران: الفكر السياسي لعبد الكريم سروش. ترجمة حسن أوريد. دار الفنك. الدارالبيضاء. المغرب. 1999.
- عبد الكريم سروش. القبض والبسط في الشريعة. ترجمة: دلال عباس. دار الجديد. منتدى الحوار العربي الإيراني. لبنان. بيروت. 2002.
- قطب الريسوني. النص القرآني: من تهافت القراءة إلى أفق التدبر. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية. ط.2010. ص 403.
- منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل. أبحاث السيد كمال الحيدري. بقلم طلال الحسن. ج1. دار فراقد. 2012.
- محمد أركون. الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي، بيروت. والمركز الثقافي العربي، الدر البيضاء-بيروت. ط2. 1996.
- أحمد واعظي. "تاريخية القرآن عند نصر حامد أبي زيد". ترجمة: حسين صفي الدين. مجلة المحجة. العدد 25. 2012.
- نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. سينا للنشر. القاهرة. مصر. ط.1. 1992.
- نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص. المركز الثقافي العربي. بالدار البيضاء - يروت. 1994.
- نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. ط. 6. 2001.
- نصر حامد أبو زيد. التجديد والتحريم والتأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء. ط.1. 2010.
- علي حرب. الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي. 1997.
- علي حرب. نقد النص. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء-بيروت. 1998.
- علي حرب. أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح-الإرهاب-الشراكة. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء.2005.
- جمال البنا. تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين. دار الشروق. القاهرة. مصر. 2008.
- عبد الرزاق بالعقروز."عودة المكبوت الديني في الثقافات المعاصرة". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد 43-44. 2010.
- نور الدين الشابي. نيتشه ونقد الحداثة. دار المعرفة. تونس. 2005.
- أم الزين بنشيخة المسكيني. كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل. المركز الثقافي العربي. 2006.
- سامية الهواشي." من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب". ضمن كتاب: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2005.
- لودفيك فيورباخ. أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة. ترجمة إلياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت. 1975.
- علي شيرواني."التجربة الدينية". ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد 51-52. 2012.
- حسين علي. العلم والإديولوجيا بين الإطلاق والنسبية. دار التنوير. بيروت. لبنان. 2011.

- جاك دريدا وجياني فاتيمو. الدين في عالمنا. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني. دار توبقال للنشر. 2004.
- غوستاف لوبون. الآراء والمعتقدات. نقله إلى العربية: محمد عادل زعيتر. المطبعة العصرية. مصر. د. ت.
- العياشي ادراوي. الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي. أفريقيا الشرق.2012.
- العياشي ادراوي. سؤال التحديد بين الفلسفة واللغة. أفريقيا الشرق. 2013.
- محمد عابد الجابري. المسألة الثقافية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 1994.
- محمد عابد الجابري. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. ط.1. 2009.
- مصطفى حجازي. الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية-اجتماعية. المركز الثقافي العربي. ط.1. 2005.
- مصطفى عمر التير وروف فيغرسهاوس. دور الدين في المجتمع. دار الفكر. دمشق. سوريا. 2011.
- إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. 2009.
- عبد الوهاب المسيري. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دار الفكر. دمشق. سورية. 2002.
- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر. دمشق. 2003.
- عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي. 1998.
- عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. منتدى المعارف. لبنان. 2013.
- فتحي المسكيني. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. دار الطليعة. بيروت. 2001.
- قاسم شعيب. فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. المركز الثقافي العربي. 2013.
- سعيد شبار. الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي. منشورات الزمن. العدد 36. 2002.
- مالك بن نبي. مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دار الفكر دمشق. ودار الفكر المعاصر. بيروت. 2002.
- محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. سلسلة المعرفة للجميع. منشورات رمسيس. العدد 37. مارس 2007.
- طه عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي. بيروت - الدارلبيضاء. 1998.
- طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي. ط. 3. 2000.
- طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. منشورات جريدة الزمن. العدد 13. أبريل. 2000.

- طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. المركز الثقافي العربي. ط.2. 2005.
- طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري. المركز الثقافي العربي. ط 1. 2005.
- طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. المركز الثقافي العربي. ط 2. 2006.
- طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. ط. 1. 2006.
- طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. ط. 1. 2006.
- طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية. لبنان. 2007.
- أبو الحسن الأشعري. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. تحقيق دانيال جيماريه. دار المشرق. بيروت. 1987.
- أبو حيان التوحيدي. البصائر والذخائر. مطبعة أطلس. دمشق. 1966.
- أبو حيان التوحيدي. الإمتاع والمؤانسة. ضبط وتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. المكتبة العصرية. بيروت. د. ت.
- أبو يعقوب السكاكي. مفتاح العلوم. تحقيق نعيم زرزور. دار الكتب العلمية. بيروت. 1983.
- أبو عثمان الجاحظ. البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. دار الفكر. بيروت. ج.1. د. ت.
- أبو الوليد الباجي. المنهاج في ترتيب الحجاج. تحقيق عبد المجيد تركي. المكتبة الاستشراقية. بيروت. 1976.
- أحمد العلوي. الطبيعة والتمثال. الشركة المغربية للناشرين المتحدين. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 1988.
- أحمد العاقد. تحليل الصحفي: من اللغة إلى السلطة. دار الثقافة. 2002.
- إمام الحرمين الجويني. الكافية في الجدل. تحقيق خليل منصور. دار الكتب العالمية. بيروت. ط. 1999
- بنعيسى أزايبط. "نظرية غرايس والبلاغة العربية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس. 1998.
- جبر أحمد الحسناوي. المناظرات اللغوية والأدبية. دار أسامة. عمان. الأردن. 1999.
- حمو النقاري. منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي. دار الأمان. ط1. 2005.
- حسن حنفي. تطور الفكر الديني الغربي: الأسس والتطبيقات. دار الهادي. بيروت. 2004.
- حمو النقاري. "من منطق مدرسة بور رويال". ضمن كتاب: التحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. 2006.
- حنبكة الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. دار القلم. دمشق. ط7. 2007

- حسان الباهي. الحوار ومنهجية التفكير النقدي. أفريقيا الشرق. 2004.
- محمد العمري. دائرة الحوار ومزالق العنف. أفريقيا الشرق. 2002.
- محمد العمري. البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها. أفريقا الشرق. 1999.
- محمد أسيداه."السوفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية". مجلة عالم الفكر. المجلد 33. العدد 4. 2005.
- عبد الفتاح كيليطو. الأدب والغرابة. دار توبقال للنشر. ط 2. 2006.

ب - الأجنبية:

- Arnauld et Nicole. La logique ou l'art de penser. Flammrion.
- Elage d'Hélène. (1986). Du faux au du mensonge à la fiction. Minuit
- Grice p. (1975). Logic and conversation. In col and morgan (eds). Syntaxe and symantics: speech acts. Academic press. New York.
- Habermas.J. (2003) .L'éthique de la discussion et la question de la vérité. Rosset. paris
- Leech. G. (1983). Principles of pragmatics. Longman. London.
- Moeshler. J. (1984). Argumentation et conversation. Hatier -crédif.
- Robin Lakoff. (1973). "The logic of politness". In paper from minth regional meeting.Chicago linguistic society.
- Jean Pépin. L'hermeunitique ancienne. Seuil. Paris. 1975
- Peter Szondi. L'herméneutique de schleiermacher. In poétique. N.2. éd. Seuil. Paris. 1970
- H.G.Gadamer. vérité et méthode. Seuil. Paris. 1976
- Grondin Jean. L'universalité de l'herméneutique. Paris. 1943. - Jean Grondin. L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine. Paris. Librairie philosophique. 1993